

ИСЛАМ
на территории
бывшей
Российской
империи



Энциклопедический словарь

I

ИСЛАМ
на территории бывшей Российской империи



Энциклопедический словарь

I

ИСЛАМ

на территории бывшей Российской империи

Энциклопедический словарь

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of Oriental Studies (St. Petersburg Branch)

ISLAM

in the territories of the Former Russian Empire

Encyclopaedic
Lexicon

Edited by Stanislav M. Prozorov

Volume I



Moscow
"Vostochnaya Literatura" Publishers, Russian Academy of Sciences
2006

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения

ИСЛАМ

на территории бывшей Российской империи

Энциклопедический словарь

Под редакцией С.М.Прозорова

Том I



Москва
Издательская фирма «Восточная литература» РАН
2006

УДК 28(038)
ББК 86.38
И87

***Федеральная целевая программа «Культура России»
(подпрограмма «Поддержка полиграфии и книгоиздания России»)***

Составитель и ответственный редактор
С.М.ПРОЗОРОВ

Compiled and edited by
STANISLAV M. PROZOROV

Научные консультанты
О.Ф.АКИМУШКИН, В.О.БОБРОВНИКОВ, А.Б.ХАЛИДОВ

Academic consultants
OLEG F. AKIMUSHKIN, VLADIMIR O. BOBROVNIKOV, ANAS B. KHALIDOV

Указатели
А.А.ХИСМАТУЛИН

Indices
ALEXEI A. KHISMATULIN

Редактор издательства
Л.В.ПОСУВАЛЮК

Publishing house editor
LIUDMILA V. POSUVALIUK

Ислам на территории бывшей Российской империи : Энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. = Islam in the territories of the Former Russian Empire : Encyclopaedic Lexicon / ed. by Stanislav M. Prozorov. — М. : Вост. лит., 2006–. — ISBN 5-02-018209-5
И87
Т. I. — 2006. — 655 с. : ил. — ISBN 5-02-018420-9 (в пер.)

В книге собраны исправленные и дополненные статьи первых трех выпусков словаря, изданных в 1998–2001 гг. Расположенные по алфавиту, 255 статей тома содержат сведения, посвященные исламу на территории бывшей Российской империи от его проникновения сюда до настоящего времени.

This volume brings together the corrected and revised articles of the first three fascicles of the *Lexicon*, which so far have appeared as separate fascicles: Moscow, Vostochnaya Literatura, 1998 (the 1st fasc.) – 159 p.; 1999 (the 2nd fasc.) – 167 p.; 2001 (the 3rd fasc.) – 184 p.

Arranged in alphabetical order, the 255 articles of the *Lexicon* contain original and thoroughly researched presentations of the history of Islam from the beginning of its spread in the territories of the former Russian Empire until today.

ББК 86.38

ТП-2004-II-19
ISBN 5-02-018209-5
ISBN 5-02-018420-9

Содержание

Contents

От редактора

В 1997 г. в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения Российской академии наук начата реализация уникального проекта по подготовке и изданию многотомного энциклопедического словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи». К настоящему времени увидели свет четыре выпуска словаря.

В 1-й выпуск (М., 1998) вошли 87 статей по истории распространения ислама на европейской части России и в Средней Азии. В подготовке выпуска принял участие 31 автор из Санкт-Петербурга, Уфы, Казани, Ташкента, Москвы, Самарканда, а также Франции и Англии.

Во 2-й выпуск (М., 1999) была включена 81 статья. Над ними работали 28 специалистов из научных центров России и зарубежных стран. Помимо ученых, участвовавших в подготовке 1-го выпуска, здесь представлены авторы из Махачкалы и Бухары, а также из Бохума и Берлина (Германия).

В 3-м выпуске (М., 2001) — 87 статей, подготовленных 33 авторами из России (Санкт-Петербург, Москва, Казань, Краснодарский край, Уфа), Узбекистана (Ташкент, Самарканд), Азербайджана (Баку), Крыма (Симферополь), а также из Германии (Бохум, Халле-Виттенберг) и Франции (Париж).

4-й выпуск (М., 2003) содержит 85 статей.

В соответствии с проектом подготовлен первый сводный том, вобравший в себя исправленные и дополненные статьи первых трех выпусков этого справочного издания.

Исследование охватывает территорию бывшей Российской империи: Европейскую часть России, включая Татарстан, Башкортостан, Северный Кавказ, и Центральную (Среднюю) Азию. Расположенные в алфавитном порядке, 255 статей сводного тома содержат в большинстве своем оригинальные материалы по истории ислама на указанной территории с начала его проникновения туда и до наших дней. Тематика статей разнообразна. Это — ислам в крупных историко-культурных регионах, республиках, городах; персоналии (мусульманские ученые, аскеты, поэты-мистики, религиозно-политические деятели, представляющие разные регионы, различные богословско-правовые школы, суфийские братства, религиозные организации, партии, идейные течения в исламе и т.д.); культовые места и сооружения (мечети, *мазар*ы, историко-религиозные и мемориальные комплексы); учения и практики суфийских братств; праздники, религиозные ритуалы, обряды и обычаи мусульман, предметы исламского культа; Коран и его бытование в России; мусульманские образовательные школы (*мадрас*ы, *мактаб*ы); организации, институты, движения (духовные управления, мусульманская фракция Государственной думы, «ваххабиты» на Северном Кавказе и т.п.); народы и этнические группы (ногайцы, кисты, белуджи и др.); термины и титулатура (*ишан*, *пир*, *имам*, *паранджа*) и т.д.

Исследование дает читателю возможность увидеть многообразие форм бытования ислама на территории бывшей Российской империи в широком историческом контексте, на широком культурологическом фоне. На сегодняшний день это главный и единственный источник концентрированной информации об истории и современном состоянии ислама и его институтов на указанной территории.

В подготовке тома приняли участие 62 автора-специалиста из России, Казахстана, Узбекистана, Азербайджана, Украины (Крым), а также из Германии и Франции. Впервые комплексное изучение ислама оформлено и подготовлено к изданию в виде отдельного, самостоятельного тома, снабженного обширным справочным аппаратом, делающим издание доступным и позволяющим извлекать из содержания статей разнообразную информацию.

Словарь адресован не только специалистам (востоковедам, религиоведам, историкам, философам, социологам, культурологам и т.д.), но и более широкому кругу читателей (преподавателям, учителям, студентам, журналистам и др.).

Замечания и предложения (в том числе по участию в подготовке очередных выпусков, а также материальной поддержке этого проекта) просим присылать по адресу:

191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18, Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН
Тел. (812) 3158719, факс (812) 3121465
http://www.orientalstudies.ru
E-mail: spbios@orientalstudies.ru
prozorov@orientalstudies.ru; s_prozorov@mail.ru

Благодарим Культурный центр при Посольстве Исламской Республики Иран в России за финансовую помощь в подготовке этого издания.

Руководитель проекта *С.М. Прозоров*

Editor's foreword

In 1997, the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences) started a unique project involving the publishing of the encyclopedic lexicon "Islam in the territories of the former Russian Empire", issued as a continuing series of fascicles.

The first fascicle contained 87 articles. The contributors to this volume were scholars from St. Petersburg, Ufa, Kazan, Tashkent, Moscow, and Samarkand, as well as from England and France.

The second issue of the Lexicon included 81 articles. 28 scholars from different scientific centres of Russia and from abroad contributed to this issue. In addition to the contributors of the first issue, a number of new authors and research centres are presented in this volume. These come from Makhachkala, Bukhara and German research institutes of Bochum and Berlin.

The third issue of the Lexicon includes 87 articles. 33 scholars from scientific centres of Russia (St. Petersburg, Moscow, Kazan, Krasnodar, Ufa), Uzbekistan (Tashkent, Samarkand), Azerbaijan (Baku), the Crimea (Simpheropol), Germany (Bochum, Halle-Wittenberg) and France (Paris) contributed to this issue.

The present volume brings together the corrected and revised articles of the first three fascicles of the Lexicon, which so far have appeared as separate fascicles: Moscow: Vostochnaya Literatura Publishers, 1998 (the 1st fasc.) – 159 p.; 1999 (the 2nd) – 167 p.; 2001 (the 3rd) – 184 p.

Geographically, the study covers the territories of the former Russian Empire: European part of Russia including Tatarstan, Bashkortostan, the Northern Caucasus and Central Asia. Arranged in alphabetical order, the 255 articles of the Lexicon contain original and thoroughly researched presentations of the history of Islam from the beginning of its spread in the territories of the former Russian Empire until today. The thematic range of the contributions is diverse and addresses such issues as: Islam in various historical and cultural contexts, regions, republics and cities; personalia (Muslim scholars, jurists, mystics, poets, and statesmen); the sites of worship, including mosques, shrines, and other religious monuments; the teachings and practices of various Sufi brotherhoods; festivals, religious rituals, Islamic customs and traditions, ritual accessories; the Qur'an in Russia; Islamic educational institutions (*maktabs* and *madrasas*); Islamic institutions and movements in post-Soviet Russia (spiritual directories, the Muslim faction of the State Duma, "the Wahhabis" of the Northern Caucasus and so on); various Islamic peoples and ethnic groups (the Nogai, the Kist, the Baluj and others); terms and honorific titles associated with "Russian" Islam (*ishan*, *pir*, *imam*, *paranja*), etc.

The Lexicon demonstrates the astounding diversity of Islam's manifestations in the territories of the former Russian Empire over a long period of time and in various historical and cultural contexts. It is practically the only source both in Russia and the West that provides reliable and comprehensive information about the conditions of Islam and its institutions in the territories of the former Russian Empire and the USSR. All contributions are based on a thorough study of a wide range of first-hand, often unique sources. Their authors strive to offer a comprehensive academic account of the history, spiritual values and experiences of Muslims who have resided in the territories of the former Russian Empire. Designed as an essential reference, this volume also offers a wide range of analytical insights into the phenomenon of "Russian" Islam.

The sixty two contributors to this volume are based in Russia (St. Petersburg, Moscow, Kazan, Ufa, Makhachkala), Kazakhstan, Uzbekistan, Azerbaijan, Ukraine (the Crimea), as well as in Germany, and France. The volume is supplied with a comprehensive reference apparatus, which includes 8 indices. Despite its academic character, this publication is accessible not only to specialists, but also to general readers, namely college, high school instructors and their students, journalists, diplomats, businessmen and so on.

The Editor and his colleagues welcome all remarks to the Lexicon and any suggestions for future fascicles of this project. For further information please contact:

St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences
18 Dvortsovaya Nab., St. Petersburg 191186, Russia
Tel. +7 (812) 3158719; Fax +7 (812) 3121465
http://www.orientalstudies.ru
E-mail: spbios@orientalstudies.ru
prozorov@orientalstudies.ru; s_prozorov@mail.ru

We are grateful to the Cultural Centre of the Embassy of the Islamic Republic of Iran for financial support of this publication.

Stanislav M. Prozorov,
Editor and Supervisor of the Project

Предисловие

Предлагаемый читателю энциклопедический словарь — первая попытка комплексного изучения ислама на территории бывшей Российской империи, основанного на проработке широкого круга разноязычных письменных источников, архивов, разнообразных историко-культурных (полевых, археологических, этнографических, эпиграфических, фольклорных и т.д.) материалов. Хронологические рамки исследования: от распространения ислама на территориях, вошедших в разное время в состав Российской империи, затем — в СССР, и до наших дней. По методологическому подходу к изучению ислама, принципам подачи материала это издание является продолжением энциклопедического словаря «Ислам» (М., 1991), а по содержанию — дополнением к нему. В первом издании был раскрыт понятийный аппарат так называемого классического (в нашем контексте — «зарубежного») ислама, поэтому в настоящем издании не разъясняются ключевые понятия, исламские институты, персоналии и т.д. из ареала «зарубежного» ислама.

Выход словаря «Ислам» остро обозначил потребность нашего общества в достоверной информации о «российском» исламе, его духовных ценностях и ориентирах, его социальных идеалах, религиозной практике. Однако в силу ряда обстоятельств (отсутствие финансирования, распад СССР) работа над словарем по истории «российского» ислама была приостановлена.

Актуальность и научно-практическое значение исследования ислама в России (в дореволюционных ее границах, включая Среднюю Азию и Казахстан) определяются прежде всего тем, что это один из самобытных регионов, в котором мусульмане, представляя самую многочисленную (после христианства) конфессию, в течение длительного исторического периода сосуществовали с немусульманскими народами России. Вместе с тем этот огромный регион до сих пор оставался практически вне поля зрения отечественного исламоведения. О «российском» исламе нет достоверной информации не только у зарубежных читателей (как на Западе, так и в мусульманском мире), но и в России. Территории с мусульманским населением, входившие в состав Российской империи, а затем — в СССР, в течение длительного времени развивались в диалектической связи друг с другом, населявшие их народы имели много общего как в плане материальных условий, так и в сфере духовной жизни. В рамках единого геополитического пространства шли интеграционные процессы в области общественного уклада, быта, культуры, духовных ценностей. Все это неизбежно отразилось на облике «российского» ислама, дополнив его специфические черты, обусловленные этнокультурными особенностями мусульманских народов России.

В силу исторических условий (в частности, теократического характера правления Мухаммада) ислам как религиозная система приобрел черты, отличающие его от других религий. Среди них — нераздельность религии и политики, догматики и права. Отсюда — многофункциональность ислама в мусульманских обществах, его структурное разнообразие, проявляющееся во всех сферах общественной жизни.

Другая черта ислама — разнообразие его идеологических форм, так называемый лимитированный плюрализм, обусловленный теснейшей связью исламской культуры с духовным субстратом исламизированных народов, их религиозными и культурными традициями, их социальными и правовыми институтами. Эта черта ислама отражает его способность адаптироваться к местным условиям. Народы разных историко-культурных регионов, включившись в духовную жизнь мусульманского общества, привнесли в ислам свои религиозно-этические представления, правовые нормы, обычаи, культурные традиции. В разных регионах мусульманского мира процесс адаптации проходил не одновременно и с разной степенью глубины, но в конечном счете привел к тому, что в крупных историко-культурных регионах ислам приобрел специфические черты, отличающие одну региональную форму его бытования от другой. Процесс «освящения» исламом местных традиций и правовых норм и превращения его в «свою» религию связан с формированием местного (взамен пришлого, арабского) сословия религиозных авторитетов, со сложением местных духовных центров. Эту миссию выполняли мусульманские юристы-правоведы (*факихи*) и мистики-суфии, которые хорошо знали язык, обычаи, традиции и нравы своих народов и сумели приспособить к ним «нормативный» ислам. Благодаря их усилиям произошла «внутренняя» исламизация формально обращенных в ислам народов. Во многих регионах мусульманского мира (в частности, в Средней Азии, на Северном Кавказе) именно в форме суфийской идеологии ислам стал «своей» религией.

Сращивание «нормативного» ислама с местным духовным субстратом разных культур привело к сложению региональных форм его бытования, опиравшихся, однако, на общеисламские принципы. Эти принципы, или «основы», действовали как на уровне догматического богословия (пять «основ», или «корней», веры — *усул ад-дин*), так и на уровне социальной практики (пять «столпов», или предписаний, ислама, религиозные обязанности — *аркан ал-ислам, ал-фара'ид*). Иными словами, наряду с общеисламскими принципами, объединяющими весь мусульманский мир и отличающими религиозную систему ислама от других религиозных систем, существуют различные региональные формы ислама. Отсюда отнесение тех или иных представлений, норм, обычаев к «исламским» или «неисламским» переходит в плоскость лишь ретроспективного анализа, а основным критерием принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека, общности людей или народа, считающих себя мусульманами.

Решение проблемы соотношения «ислама единого» и «ислама регионального» имеет важное научно-практическое и методологическое значение как в плане определения подхода к изучению религиозной системы ислама, так и в плане применения полученных результатов к изучению конкретных форм его бытования. В основе этого подхода лежит представление о том, что в ходе исторического развития различные идейные течения и религиозные структуры мусульманского мира находились в сложном взаимопереплетении, объединенные рамками единой религиозной системы. В этом — ключ к пониманию механизма функционирования ислама как идеологической, в частности религиозной, системы.

Ислам на территории бывшей Российской империи имеет свои отличительные черты, порожденные как спецификой ислама в целом, так и исключительно российскими реалиями. Одна из характерных черт «российского» ислама — его многоликость, обусловленная прежде всего этнической пестротой «российских» мусульман, тесным переплетением с местными традициями, обычаями и нравами разных народов и этнических групп. «Российские» мусульмане принадлежат также к разным направлениям ислама (сунниты, шииты), разным догматико-правовым школам (ханафиты, шафи'иты), разным суфийским братствам (накшбандийа, кадирийа, йасавийа). При всей неоднозначности понятия «мусульмане» в российском обществе сложилось явное несоответствие между фактической ролью ислама в жизни «российских» мусульман и отношением к нему как со стороны официальных властей, так и со стороны общества в целом. Научное исламоведение в России достигло определенных успехов на пути преодоления этого несоответствия, однако результаты работы остаются невостребованными. В целом на всех уровнях российского общества (в среде немусульман) преобладает односторонне негативное отношение к исламу. Такое положение является результатом планомерно проводившейся властями антирелигиозной политики, вследствие чего общество было лишено достоверной информации об исламе.

Другая особенность «российского» ислама, способствовавшая, кстати, сложению представления о «фанатизме» мусульман, — низкий уровень религиозных знаний среди самих мусульман, слабое развитие исламских институтов, утрата исламской правовой культуры. Это обстоятельство отмечали в своих исследованиях отечественные исламоведы, в первую очередь лучший в России знаток мусульманского права д. ю. н. Л.Р.Сюкияйнен (Москва). Одна из причин такого положения — изоляция «российских» мусульман от исламского мира в целом. Политика ассимиляции («русификация» в царское время, «советизация» в советское время) мусульманских народов вела к тому, что последние утрачивали связи с исламской культурой, лишались духовных корней. Замена арабской графики на кириллицу (30-е гг.), массовое уничтожение арабографических рукописей и книг усилили изоляцию «российских» мусульман: была прервана духовная преемственность в передаче письменного наследия арабо-мусульманской культуры.

Антирелигиозная политика советских властей на всех уровнях породила еще одну особенность «российского» ислама, обнажившуюся в последнее время. Формирование религиозного сознания мусульман оказалось в руках не профессионально подготовленных богословов и служителей исламского культа (как во всех мусульманских странах), а в значительной мере малограмотных «знатоков» ислама. Подпольно действовали «неофициальные» мечети, «домашние» школы по изучению Корана и т.д., «наставники» которых внедряли в сознание людей порой переосмысленные в «исламском» духе народные представления и домыслы. На официальном уровне это констатировалось как

«отдельные пережитки» ислама. Но как только изменилась общая ситуация в стране, «народный» ислам «неожиданно» вырвался на арену общественно-политической жизни. Утрата «российскими» мусульманами опыта решения социальных проблем на основе исламских принципов и низкий уровень их конфессиональной культуры предопределили национально-политическую направленность «исламского возрождения» в обществах на постсоветском пространстве. Это вызвало обострение этноконфессиональных взаимоотношений, принимающих нередко драматические формы.

Опасность потенциальных и реальных конфликтов на почве этноконфессиональных противоречий настолько велика и глобальна, что, несмотря на чрезвычайно запутанный клубок факторов, лежащих в их основе, необходимо искать пути к их предотвращению или по крайней мере ослаблению. Один из таких путей — научно обоснованная пропаганда достоверной информации об исламе и его взаимоотношениях с другими религиями. Методологической основой подхода к изучению ислама может служить теория догматико-правового, этнического и регионального равноправия и равноценности внутри исламского мира. Из этой теоретической посылки вытекают следующие, чрезвычайно важные для понимания механизма функционирования ислама выводы. Во-первых, все региональные формы бытования ислама равноправны, равноценны, и, следовательно, нет **объективных** оснований противопоставлять один «местный» ислам другому, одну догматико-правовую школу — другой. Во-вторых, раз не существует единой для всех мусульман «идеальной» модели ислама (носителями таковой иногда признают арабов времен Мухаммада), нет «ортодоксального» и «еретического» ислама, то, значит, все народы, все этнические группы, принявшие ислам позже, имеют равные права считаться мусульманами — нет «полноценных» и «неполноценных», «истинных» и «неистинных». Признание регионального ислама как объективной формы бытования этой религии призвано ослабить конфронтационные тенденции в мусульманских обществах и среди самих мусульман. При таком подходе к исламу акцент делается не на внутриисламские расхождения и противоречия, подогреваемые амбициозными претензиями исламских лидеров на «правоверность» той или иной модели «исламского правления», на «превосходство» той или иной догматико-правовой школы, этноса, региона, а на идею общности и равноценности народов, внесших свой вклад в исламскую культуру. В свою очередь, создание атмосферы терпимости среди мусульман разных направлений, разных национальностей, разных историко-культурных регионов создаст почву для большей терпимости и по отношению к немусульманам, ибо на первый план выступают не конфронтационные тенденции, а этическая сторона, которая во всех религиях в большей степени апеллирует к общечеловеческим нормам поведения. Разумеется, что при этом должно быть адекватным отношение к исламу и со стороны немусульман.

Вынужденное реагировать на активизацию деятельности проповедников «возрождения» ислама на постсоветском пространстве, «традиционное» мусульманское духовенство оказалось неспособно идеологически противостоять мощному натиску профессионально подготовленных зарубежных и местных борцов за «чистоту» ислама. В условиях этноконфессиональной и социальной напряженности, свободы передвижения граждан, доступа к новым средствам информационной коммуникации традиционно репрессивные меры (преследования, запреты, цензура и т.д.) против религиозного и политического экстремизма малоэффективны.

Попытки проповедников «чистоты» ислама насадить среди российских мусульман, поколения которых веками воспитывались на местных традициях, иные идеологические формы ислама, сложившиеся в других исторических условиях и в других историко-культурных регионах, неизбежно носят конфронтационный характер. С научной точки зрения противопоставление местным мусульманским традициям «истинно исламских» необоснованно, а с общественно-политической — чревато опасными конфликтами, дестабилизирующими этноконфессиональные отношения в России и бывших советских республиках с мусульманским населением.

Ислам в России — неотъемлемая часть российской истории и культуры, в то же время это не только предмет академической науки, но и важный фактор общественно-политической жизни. Этим определяется одна из актуальнейших задач отечественного исламоведения — объективная информация об исламе как шаг на пути преодоления негативных стереотипов взаимного восприятия представителями разных конфессий, установления этноконфессионального взаимопонимания в обществах на постсоветском пространстве. Свой вклад в решение этих задач вносят и авторы предлагаемого издания.

С.М. Прозоров

Introduction

The first volume of the encyclopedic lexicon "Islam in the territories of the former Russian Empire" represents an attempt at a comprehensive study of Islam in the territories of the former Russian/Soviet Empire. It is based on a thorough analysis of a wide variety of narrative sources and archival materials in the major languages of Islam. Additionally, it makes extensive use of the ethnographic, epigraphic, archaeological evidence and folklore that were collected through field research. Chronologically, this volume covers the period from the introduction of the Muslim religion into what was to become the former Russian/Soviet Empire up to the present day. Methodologically, it follows in the footsteps of the encyclopedic lexicon "Islam" (Moscow, Nauka Publishers, 1991), which it seeks to supplement.

Since that earlier work dealt mostly with the major concepts, terms and figures of classical Islam in the Middle and Near East, the authors of the present volume do not normally discuss them here to avoid repetition.

Our Lexicon responds to the acute need of the new Russian society in an unbiased information on what can be tentatively described as "Russian" Islam, with special reference to its value systems, social ideals and ritual practices. The significance of the study of Islam in the territories of the former Russian and Soviet Empires, including Central Asia and Kazakhstan, is difficult to overestimate. It is determined by the fact that in the area in question Islam was, and still is, the second largest confession (after Christianity). Over several centuries, Islam in the lands under Russian sway had been developing in close contact with several non-Muslim religious denominations. Despite their undeniable geo-political and cultural importance, Islamic studies have been treated as a pariah by the Russian and Soviet scholarly establishment. As a result, it is practically impossible to find an accurate information on various aspects of "Russian" Islam not only in the works that originated outside Russia (either in the West or in the East), but in Russian scholarly literature as well. For many centuries, the areas of the former Russian/Soviet Empire with predominantly Muslim populations developed in a specific historical and cultural environment and experienced similar influences.

Consequently, these populations have come to share many common material and cultural patterns that set them apart from the rest of the Muslim world. Such patterns, which were shaped by the close ties and intense interaction of these Muslim peoples with Russia, have determined the specific nature and physiognomy of what we call "Russian" Islam.

In general, Islam as a religious tradition evinces a number of recognisable features that distinguish it from the other world religions. These include a lack of the clear-cut borderline between religion and politics as well as between doctrines and canon law. These and some other features account for an unusually broad variety of social functions and ideological roles that Islam plays in different spheres of human activity. Another distinctive feature of Islam is the diversity of its ideological expressions, which can be described as the pluralism of opinions tolerated within its framework. This feature springs from the intimate ties between Islam and the cultural and spiritual substrata of the peoples that embraced it. By the term "substrata" we mean the specificity of their pre-Islamic religious, cultural, legal traditions and social institutions. This feature allows Islam to adapt to a wide variety of local conditions, as ethnic groups and peoples of diverse historical and cultural backgrounds could, at various stages and in different ways, make their distinct contributions to the spiritual and doctrinal development of the Islamic tradition. Hence the diversity of manifestations of Islam's formative ideas across time and space. The process of integration into Islam of local customs and norms was facilitated by the emergence of the local, i.e., non-Arab, religious elites and authorities as well as the rise of regional centres of Islamic learning. Muslim jurists (*fuqaha'*) and Sufi mystics of various ethnic origins, who had first-hand knowledge of local languages, traditions, customs, and norms were instrumental in adapting them to, and eventually incorporating them into, "normative" Islam.

Thanks to the efforts of local scholars and especially of dervishes, Islamic norms and beliefs became firmly implanted in the minds of newly converted Islamic populations. Typical in this regard are the peoples of the Caucasus and Central Asia, who embraced Islam largely in its Sufi form that proved to be more open to local religious beliefs and customs than the more rigorous Islam of the *fuqaha'* class.

The adaptation of "normative" Islam to local religious and cultural substratum led to the emergence of its regional expressions and manifestations, which, however, were firmly grounded on

the norms that are shared by all Muslims. These norms were both doctrinal and practical in nature, e.g., the five "pillars", or "roots", of Islamic theology (*usul al-din*) and the five obligations postulated by the Islamic ritual practice (*arkan al-islam* or *al-farai'd*). In other words, alongside the distinctive principles that are common to the Muslims all over the world, we find regional forms of Islam. In this perspective, the classification of some norms and practices found in the Muslim world as "Islamic" or "non-Islamic" becomes a largely futile exercise, determined, as it is, by one's personal vision of the "correct" Islam. Objectively, however, it is more fruitful to view all those men and women who consider themselves to be Muslims and who consciously declare their allegiance to the Islamic religion as being equal members of the Muslim community notwithstanding the regional form of Islam they adhere to.

The problem of the relationship between the foundational ideas of primeval Islam and their "regional" manifestations is of great importance, both practically and methodologically. It helps to develop a systematic approach to Islam—one that sees it as the end product of an extremely complex intertwining of, and dialogue between, various doctrinal strands, local tendencies and regional schools. This complexity and pluralism, however, had its limits within which these strands, tendencies and schools were allowed to operate without ceasing to be "Islamic". Such an approach makes it possible to work out a holistic vision of Islam as a complex ideological and religious system.

Islam in the former Russian/Soviet Empire has a number of specific traits that are determined by the dynamic interaction of the general and the particular that were just outlined. One distinctive trait of "Russian" Islam is its diversity, which, in turn, springs from the ethnic and cultural diversity of its adherents. Among Russian Muslims we find both Sunnites and Shiites, as well as members of different schools of Islamic law, e.g., Shafiites and Hanafites. In addition, many Muslims in the Russian/Soviet territories belonged to one or another Sufi brotherhood, e.g., the Naqshbandiyya, the Qadiriyya, the Yasaviyya, and so on. In light of the above, one cannot help wondering at the great disparity between the important role of Islam in Russian society and the blatant prejudices and ignorance that characterise Russian views of Islam and the Muslims.

Unfortunately, in spite of the undeniable achievements of Russian/Soviet Islamicists in providing an unprejudiced and academic picture of Islamic history, beliefs and institutions, the negative view of Islam as a hostile and alien force still dominate the Russian public opinion. Even more regrettable is the fact that this hostile view is often shared and promoted by the official authorities of the Russian Federation. This view of Islam can be attributed to the decades of the fierce anti-religious propaganda that was sponsored by the Soviet authorities before the collapse of the Soviet Union. Another reason is the ignorance of Islamic history, culture and institutions on the part of the Russian Muslims themselves. This ignorance often leads to a simplistic, ahistorical view of Islam that is frequently perceived by outsiders as an expression of the "fanaticism" of its followers. The reason for this ignorance, as indicated by Dr. Syukiyaynen, Russia's leading expert on Islamic law, is the long isolation of the Russian community from the Muslim world as a whole. The policy of "Russification" and "Sovietisation" of the areas with Islamic populations that was carried out respectively by Russian and Soviet authorities has effectively cut their historical and cultural ties with their fellow believers. When the Arabic alphabet was replaced by the Cyrillic letters in the 1930s and millions of Arabographic books were destroyed by the atheistic Soviet state, the Muslims of the Soviet Union found themselves in an intellectual and spiritual vacuum that the authorities tried to fill with Communist ideology. The longstanding religious and cultural ties that linked Muslims under Russian sway to their fellow believers around the world were broken.

The atheistic policies of the Soviet authorities had many negative implications, including one that has become unique to "Russian" Islam. Due to the ruthless suppression of Islamic education the task of providing the Russian Muslims with a minimal knowledge of the Muslim religion fell to individuals with no formal theological training, who themselves were often semi-literate. Unofficial "mosques" and semi-clandestine "Qur'anic schools" mushroomed in Muslim-populated areas of the former Soviet Union. They were run by ignorant "tutors" who often inculcated in their students various popular superstitions and folk beliefs in the guise of Muslim teachings. The official Soviet propaganda tended to lump them together with mainstream Islamic doctrines as "Islamic survivals". However, with the collapse of the Soviet system, these superstitions and folk beliefs burst into the open. By filling the ideological vacuum created by the demise of the old ideology, they came to shape the mentality of many Muslims and, as a consequence, their political

actions and social attitudes as well. Due to the lack of a class of educated Muslim scholars, who would competently interpret Islamic norms and apply them to the acute social issues at hand, the Muslim revival was often highjacked by radical nationalist movements that presented themselves as defenders of the true Islam. Their activities and bigotry have led to the growth of tensions between various Muslim and non-Muslim confessions and, occasionally, to bloody ethnic and inter-confessional conflicts.

Dangers of such conflicts are obvious. To prevent religious and ethnic tensions from developing into fully-fledged regional wars one should seek the ways to achieve a better understanding and, subsequently, a rapprochement between opposed factions. This can be done through disseminating a balanced and accurate information about Islam and about its position vis-à-vis other religions. As a possible methodological starting point for such a task one can suggest the notion of Islam as a religion that encourages dogmatic and legal pluralism as well as the equality of all national and ethnic groups within the world of Islam. This notion, in turn, generates a number of important theoretical propositions that help to highlight the functioning of the system we call "Islam".

First, all regional manifestations of Islam's foundational ideas are equally valid; hence there is no objective grounds for presenting one regional variation within the Islamic religion as being more "faithful" to the spirit and letter of Islam than its counterpart(s). The same applies to different theological and legal schools within Islam.

Second, since there is no universally accepted model of the "ideal" Islam (though some might argue that the primeval Muslim community of Medina should be treated as this model), one should not speak of "orthodox" as opposed to "heterodox" Islam; therefore, all nations and ethnic groups that proclaim their allegiance to Islam should be treated as equal—that is, one must never juxtapose "authentic" with "unauthentic" Muslims. In recognising the legitimacy of all regional and ethnic interpretations of Islam one may hope to mitigate confrontational tendencies within the Muslim community at large. This approach effectively disavows the claims of some oppressive Muslim leaders to be the upholders of the only "genuine" version of Islam in an effort to justify their persecution of religious and ethnic minorities. The method that we have just outlined shows it to be a calculated political stratagem aimed at perpetuating their grip on power by presenting it as the "truly Islamic" rule. Instead, the emphasis should be on the equality and underlying unity of all regional and ethnic groups adhering to Islam. Furthermore, this approach should consistently give privilege to the values that are shared by all human beings in order to minimise divisive, militant tendencies in a given region or within a given ethnic group. Finally, there is no doubt that this approach should not be confined to the members of the Muslim community, but shared by representatives of other religious traditions.

Competing with adherents of the "Islamic revival", the "traditionalist" Muslim clergy has failed to answer Islamist challenges from the countryside and abroad appealing to the "purification of Islam". Given the conditions of ethno-religious and social tensions, the spread of unrestricted massive migration, the appearance of new international informational technologies, it is difficult to beat religious and political extremists by means of administrative persecutions such as political repressions, official prohibition or censorship.

Calls for a "purification" of Islam arisen among the Russian Muslims, who were being brought up according to their local traditions for many generations, cause an inevitable schism of the society. From the scientific point of view it is inaccurate to oppose a "pure Islam" to local Muslim traditions. Such an approach is also fraught with dangerous conflicts which are able to aggravate seriously ethnic and religious situation in post-socialist Russia and other former Soviet states inhabited by Muslims. Under these circumstances the spread of scientific knowledge of Islam as it is functioning in different areas might get a most effective ideological controversy against missionaries of "Islamic purification". This is one of the major goals of this project.

Islam in Russia is more than just an integral part of Russian history and culture, nor is it yet another object of academic research. It is, in fact, an influential factor in the social and political life of Russia and the neighbouring countries. By providing objective information about Islam, its history and institutions, this volume represents an important step in overcoming the abiding mutual distrust between Muslims and non-Muslims in the territories of the former Russian Empire.

Stanislav M. Prozorov



'Абд ар-Рахим-баб — известный в бассейне р. Сыр-дарья и в горных областях Тянь-Шаня «святой», считающийся основателем рода *х^ваджей* Карахан (*кара-хан*). Его святилище находится в селении Кара Асман (Арысский район Южно-Казахстанской области), где он известен как Сатук-*ата*. Составители генеалогий (*насаб-нама*) местных *х^ваджей* идентифицируют его с Сатук Бугра-*хан*ом, основателем династии Караханидов (992–1211). Сличение генеалогий *х^ваджей*–потомков 'А. ар-Р.-б. и Караханидов обнаруживает серьезные расхождения между ними. По мнению проф. Б.Д.Кочнева, составители Насаб-нама (родословной потомков 'А. ар-Р.-б.) имели какие-то смутные представления об отрарской ветви этой династии. Согласно сакральной истории местных *х^ваджей* рода Карахан, 'А. ар-Р.-б. — потомок *имам*а Мухаммада б. ал-Ханафии (ум. в 700 г.) в четвертом поколении, прибывший во главе 60-тысячного войска арабов в Центральную Азию (Туркистан) с целью распространения ислама. Он завоевал Узгант/Узгенд и Фаргану/Фергану, Шаш, Исфиджаб, Кара Асман, Тараз, затем направился в Восточный Туркистан и дошел до Хами, Кумула и Хотана. После многолетнего правления в Восточном Туркистане он вернулся в Кара Асман и скончался там. Местная устная и письменная традиция, зафиксированная позднее в генеалогиях *х^ваджей*, приписывает ему заслуги в исламизации тюрков, которым он дал название туркман (перс. *турк-эман*, «наши тюрки»), поселил их в Кара Асмане и в других мусульманских крепостях. Ему приписывают также прорытие каналов и основание населенных пунктов в бассейне р. Арысь, что сближает его образ с древним культом природы. Все «святые», погребенные к востоку от Кара Асмана и Сайрама (Мансур Хамир-*ата*, Тектурмас-*ата*, Машхад-*ата*, Аулийа'-*ата*, Токмак-*ата* и др.), считаются его потомками. В народных поверьях известен *чилтан* 'Абд ар-Рахим Машрики, обитающий в предгорных и горных районах Тянь-Шаня.

Лит-ра: Насаб-нама-йи манзума-йи фариси / Рук. из частного собрания Кутты Кожа (г. Арысь Южно-Казахстанской обл.); *D.DeWeese*. The Politics of sacred lineages in 19th-century Central Asia: descent groups linked to Khwaja Ahmad Yasavi in shrine documents and genealogical charters // IJMES, 31 (1999), 507–530; *Б.Д.Кочнев*. О Насаб-нама Караханидов // Йасави тагылымы. Вып. 2. Туркестан (в печати).

Аш. М.

Абу Муслим — популярный на Северо-Восточном Кавказе герой исламских легенд. Дагестанские хроники (Дарбанд-нама, Та'рих Дагистан, Та'рих Аби Муслим, Ахты-нама и т.д.) и устные предания приписывают ему распространение ислама в Дагестане и в целом на Кавказе. Именем *шайх*а А. М., его ближайших родственников и потомков (*насаб*), а также арабов–сподвижников А. М. (*асхаб*) названо несколько десятков «святых» мест (*зийара*, *пир*) в Дагестане, в основном в его горной части. Наиболее известны:

Пещера (по другой версии, мечеть) меча/сабли А. М. в урочище Турил йиишв (табасаранск. «Место меча») на западной окраине селения Чурдаф (Табасаранский район). Время появления неизвестно. Сейчас на ее месте стоит молельный дом, перестраивавшийся несколько раз, в последний раз — в XIX в. Святилище меча (*ас-сайф*) упоминают арабские и тюркские географы и путешественники XII–XVII вв. Абу Хамид ал-Гарнати ал-Андалуси, Закарийа ал-Казвини, Абу 'Абд Аллах Мухаммад ал-Химйари и Эвлия Челеби. Они сообщают о мече, хранящемся в *михраб*е мечети, называя его владельцем Масламу б. 'Абд ал-Малика (по другой версии, его брата, умаййадского *халиф*а Хишама, 724–743). Средневековое святилище меча находилось либо под Чурдафом, либо в другом известном табасаринском *зийарате* — пещере Дюрх у селения Хустиль. Позднее меч был приписан А. М. По легенде, он семь лет проповедовал ислам среди горцев. Уходя из Дагестана, А. М. сказал: «Пока мой меч будет среди вас, не

отпадет от ислама ни один из новообращенных народов». Арабские авторы описали обряд ежегодного паломничества к святилищу жителей табасаранских селений и Дербента. Весной меч вкладывали в новые ножны. Летом во время жатвы вокруг святилища рассыпали зерна пшеницы. Паломники одевались во все белое. Согласно поверью, если к *пир*у подходили в цветных одеждах, начинались сильный дождь и ураган, истреблявшие посевы. Связанный со «святым» местом цикл преданий и обрядов частично уцелел до настоящего времени. До конца XIX в. здесь оставляли милостыню (*садака*), раздаваемую после похорон. Возле *пир*а запрещалось нападать на чужеземцев и врагов, даже на кровников, ломать ветви и срывать плоды деревьев. По преданию, жители Чурдафа, опасаясь кражи сабли (по другой версии — кинжала) А. М., перенесли ее в селение и укрыли в сундуке некоего *гази*. В 70-е гг. XX в. реликвию отдали в музей, после чего следы ее теряются. Раз в год к сабле приходили поклониться старики селения. Считалось, что ее нельзя трогать, иначе будет большая война. При вторжении врагов сабля исчезала из сундука, поражала супостатов и затем вся в крови вновь возвращалась на место. На *лайлат ал-кадр* сабля в виде огненного шара перелетала из Чурдафа в Дюрх и обратно. Эти поверья — общие для всего Табасарана.

Возле селения Хучни (Табасаранский район), на берегу р. Рубас, стоит позднесредневековая прямоугольная в плане крепость, рядом небольшое заброшенное кладбище. По-табасарански урочище называется Гъунна, по-азербайджански — Едди кардаш каласы («Крепость семи братьев»). Среди табасаранцев распространено предание, что прежде в крепости жили семь братьев-*нарт*ов и их красавица сестра. Они были хранителями меча А. М. Братья жили охотой и разбоем. Однажды окрестные жители, возмущенные насилиями *нарт*ов, напали на них. Их сестра полюбила предводителя восставших и помогла ему хитростью погубить братьев. Последний брат, уже смертельно раненный, успел ее убить. Меч он завещал жителям Чурдафа, которые помогли ему отомстить сестре-предательнице.

Другой табасаранский *пир* А. М. местного значения — в скале Даждин ликар (табасаранск. «Ослиные ноги»), над ручьем Яргиль-гъяр, в одном км к северу от селения Яргиль (Хивский район). Время возникновения неизвестно. По легенде, многочисленные отверстия в скале, по форме напоминающие следы копыт осла, были пробиты копытами мула А. М. или древком его знамени. Чтобы вызвать дождь, в отверстие наиболее округлой формы наливают воду из Яргиль-гъяр.

Мавзолей (*худжра*) А. М. в квартале Самилахъ аварского селения Хунзах (Хунзахский район) имеет характерную для Дагестана прямоугольную форму с куполом. Судя по строительным надписям, не раз реставрировался хунзахской знатью (*нуцал*ами и *бек*ами) в XVI — середине XIX в. Сейчас пристроен к квартальной мечети. Впервые упоминается в XVIII — начале XIX в. в местных арабоязычных хрониках, у русских путешественников и этнографов. По преданию, в 729 или 734 г. тело А. М. перевезли в Хунзах из Кумуха, где он умер от ран, полученных в сражении с неверными под селением Ботлих (по другой версии — в селении Хушет). Прежде в *худжр*е стоял продолговатый деревянный ящик с реликвиями. В нем хранились приписываемые А. М. посох с железным наконечником (аварск. *'анса* от араб. *'аса*), сабля (аварск. *хвалчен*) с клеймом мастера и надписью «Сделал медник Мухаммад ал-Йазди» (из иранского г. Йазд?), ветхий хлопчатобумажный халат без рукавов (XVI в.?), покрытый арабскими и персидскими надписями, нанесенными черной, красной и зеленой тушью. Мавзолей сильно пострадал в 1843 г., когда Хунзах был разрушен по приказу *имам*а Шамиля. Но все реликвии А. М. уцелели. В гражданскую войну халат был украден, через несколько лет обнаружен в г. Баку, возвращен в Хунзах и в 30-е гг. вместе с саблей и посохом передан в местный краеведческий музей. Халат, посох и сабля сейчас возвращены верующим, а мавзолей отреставрирован и побелен. В 90-е гг. XX в. в Хунзахе создан Культурно-исторический фонд *шайх*а А. М. *Зийарат* по-прежнему широко почитается горцами Среднего Дагестана, главным образом аварцами и андийскими народами. В засуху местные жители с молитвой обходят его, двигаясь слева направо (араб. *таваф*). Обряд завершается жертвоприношением.

Квартальная мечеть К'аланиб аварского селения Чох (Гунибский район), где до 30-х гг. XX в. хранились приписываемые А. М. сабля (аварск. *хвалчен*) и белое знамя с медным навершием (аварск. *байрахъ* от тюрк. *байрак*). Если реликвии ветшали или пропадали, их заменяли новыми, в последний раз — в 1910 г. Арабская надпись XIX в. на знамени сообщала о том, что «А. М., победитель Дагестана», оставил свой флаг в Чохе в 115/733-34 г. Весной на праздник первой борозды (аварск. *оц бай*, букв. «запрягание быка») и в день *ураза-байрама* реликвии выносил из мечети глава рода (*тухум*) Османовых, по местному преданию — потомков арабов-*сайиид*ов, пришедших в Дагестан вместе с А. М. Затем чохцы выходили на дорогу, ведущую к соседнему селению Ругуджа. У околицы *муэдзин* трижды произносил *ла илаха илла-л-лахи*, *мулла* размахивал саблей А. М. и после этого чохцы разбивали глиняный кувшин камнями, прося Аллаха дать им обильный урожай и лишить его христиан (аварск. *гуржиял*, букв. «грузины»). Этот обряд, возникший как напоминание о былых конфликтах чохцев с ругуджинцами, позже них принявшими ислам, просуществовал вплоть до коллективизации. В начале 30-х гг. мечеть была закрыта, а в середине 60-х гг. разобрана. В 1935 г. сабля и знамя А. М. были приобретены этнографом М.Е.Шиллингом и переданы в Музей истории религий в Москве. К настоящему времени обе реликвии утеряны.

Наиболее известный *пир*, связанный с родными А. М., находится в лезгинском селении Ахты (Ахтынский район). По преданию, в соборной мечети селения похоронена родная сестра А. М. (по другой версии — дочь) Умм ал-му'минат, выданная им замуж за местного князя (согласно Та'рих Аби Муслим — горского еврея Исхака Кундишкана; по версии Ахты-нама — перса Дарвишаи, потомка сасанидского царя Хосрова I Ануширвана). Согласно народной этимологии, название селения происходит от араб. *ухти* — «моя сестра». Надгробия не сохранились. Мечеть неоднократно перестраивалась, в последний раз в конце XIX в. Считается, что ее южная стена возведена при А. М. Строительная надпись 1899 г. сообщает, что мечеть стоит «на месте старой, которую построил отважный правитель 'Абд ар-Рахман ал-Макки, прозванный А. М. ад-Димашки аш-Шами, завоеватель области Дагистан...».

Дагестанские хроники и строительные надписи XVIII–XX вв. связывают с именем А. М. сооружение соборных мечетей в Дербенте, южнодагестанских селениях Кала-Корейш, Камах, Кара-Кюре, Кучхюр, Мака, Рича, Цахур и Фите у табасаранцев, лакцев (селение Кумух), даргинцев (селение Акуша) и аварцев (селение Чох). Их почитают «святыми». В некоторых из них до установления советской власти хранились реликвии, приписываемые А. М. Так, в соборной мечети селения Кумух стояло мраморное надгробие (возможно, XIV–XV вв.?), по легенде, изготовленное для мавзолея А. М. в Хунзахе, но удержанное у себя кумухцами, чтобы приобрести частицу благодати (*барака*) *шайха*. Реликвия утеряна в 20-е гг. XX в.

В Северном Дагестане широко почитались «святые» могилы двоюродных братьев А. М., двух *шайх*ов по имени Муса. Один из них похоронен в андийском селении Ашали (Ботлихский район), другой — в кумыкском селении Эндирей (Хасавюртовский район). Ашалинский *зийарат*-мавзолей (*худжра*) — прямоугольной формы, с куполом. Сохранилась строительная надпись XIX в., упоминающая имя *шайха* и время проведения реставрационных работ. По преданию, А. М. послал к андийцам своих братьев для распространения ислама. Однако их миссия не удалась. Ашалинского *шайх*а убил стрелой андиец из *тухума* Гукучилал, а *шайх* Муса, живший в селении Анди, бежал от гонений в Эндирей. На месте гибели ашалинского мученика (*шахид*) и был воздвигнут *зийарат*. В 1922 г. он был разрушен, а недавно отреставрирован. Сюда совершают паломничество ашалинцы, жители окрестных андийских, аварских и чеченских селений. С *зийарат*ом связан обряд вызова дождя: после молитвы обходят могилу, двигаясь слева направо, затем приносят в жертву барана. Эндирейский *зийарат* разрушен в 30-е гг. и сейчас не существует.

Менее знамениты многочисленные «святые» могилы сподвижников А. М. Это вертикальные надгробия, реже — мавзолеи прямоугольной формы, с куполом и без него,

датируемые XIV–XIX вв. Иногда они группируются в так называемые кладбища «святых». По преданию, в них похоронены мученики (араб. мн.ч. *шухада'*), погибшие в войнах А. М., мусульманские правители (араб. *амир*, мн.ч. *умара'*), поставленные им управлять завоеванными территориями, а также их потомки. Среди последних Та'рих Аби Муслим называет четырех сыновей и более десяти внуков А. М. *Пир*ы сподвижников и потомков А. М. почитаются в Гельхене, Кара-Кюре, Куруше, Маза, Микрахе, Рича, Рутуле, Усухе, Фите, Хнове, Шиназе, Штуле, Кумухе, Кубачах и других селениях Южного и Среднего Дагестана. Порой это надгробия XI–XVIII вв. на могилах арабов — переселенцев из аш-Шама (Сирии) и Йемена и их потомков. Еще больше могил *шайх*ов с фиктивной курайшитской генеалогией, идущей через А. М. Так, на мавзолее (*кубба*) самого почитаемого в Южном Дагестане *шайх*а *пир*-Сулаймана в селении Лгар написано, что «он из рода курайшитов и *шайх*а А. М.». С этими «святыми» местами, как с *пир*ами самого А. М. и вообще с большинством «святых» мест региона, связываются магические обряды вызывания дождя, исцеления заболевших людей и скота, исполнения желаний и т.д. В ограде *пир*ов часто растут «святые» деревья, срывать плоды и ломать ветви которых запрещено.

Полководец, религиозный и политический деятель 'Абд ар-Рахман Абу Муслим (уб. в 755 г.), благодаря которому Аббасиды пришли к власти, не имеет отношения к разобранному выше комплексу легенд и «святых» мест. Известно, что он никогда не бывал на Северном Кавказе. К тому же ему приписывают религиозные войны, которые велись почти 500 лет, начиная с 709 г. (еще до его рождения), кончая 912 либо 1256 г. (через 157 и 507 лет после его смерти). «Святые» места, связанные с А. М., возникли либо до него (Чурдаф, Яргиль), либо через много веков после его смерти. На некоторые из этих обстоятельств еще в XIX в. обратили внимание А.К.Казембек, А.К.-А.Бакиханов и Х.-э. ал-Алкадари. Научный анализ культа А. М. провели отечественные востоковеды Н.В.Ханыков, В.В.Бартольд, М.-С.Саидов, А.Е.Криштопа, А.Р.Шихсаидов, А.К.Аликберов и др.

Вопрос о прототипе А. М. до конца не выяснен. Возможно, им мог быть местный *шайх*, носивший то же имя. По данным, собранным А.К.-А.Бакихановым и Х.-э. ал-Алкадари, в хунзахском *зийарат*е похоронен *шайх* А. М., в XI в. переселившийся в Дагестан с семьей из Аравии для «обучения религии и распространения *шари'ата*». Заслуживает внимания недавно выдвинутая гипотеза А.К.Аликберова. Проанализировав суфийский трактат Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик, написанный в конце XI — начале XII в. Абу Бакром Мухаммадом б. Мусой ад-Дарбанди, он пришел к выводу, что в основу легенды об А. М. легла биография шафи'итского проповедника (*хатиб*а) и аскета-подвижника, который жил и распространял ислам на Северо-Восточном Кавказе в X в. Уже в XI в. имя А. М. аз-Захида было включено в состав «разрядов святых» (*табакат ал-аулийа'*). Ад-Дарбанди сообщает о нем ряд кратких, но крайне любопытных биографических данных (о его духовных связях, апокрифические сказания об А. М. и т.д.).

На наш взгляд, А. М. современных дагестанских легенд — обобщенный образ героя-исламизатора, возникший благодаря слиянию воедино нескольких прототипов — исламских миссионеров арабского, иранского и местного происхождения, действовавших на Северо-Восточном Кавказе в VIII–XVI вв. В устных легендах и хрониках об А. М. перемешались события и реалии эпохи военной экспансии Арабского халифата в VIII–IX вв., периода расцвета средневековой арабо-мусульманской культуры региона XI–XII вв., междоусобиц XIII–XVI вв. и даже Кавказской войны XIX в. Бóльшую часть походов на Дагестан, приписанных А. М., в действительности совершил его старший современник Маслама б. 'Абд ал-Малик, брат *халиф*ов ал-Валида I и Хишама. В хрониках имена разных прототипов А. М. слились. *Шайх* сохранил личное имя аббасидского героя — 'Абд ар-Рахман, приняв отчество Масламы — Ибн 'Абд ал-Малик. Из перса А. М. превратился в араба с благородной курайшитской генеалогией, идущей от деда Пророка — 'Абд ал-Мутталиба. Его родиной вместо Исфахана (в Иране) был объявлен аш-Шам (Сирия).

Культ А. М. постепенно складывался в X–XVIII вв. В его формировании немалую роль сыграли Абу-Муслим-нама и другие «народные романы» (*кисас*) о его судьбе, созданные в средневековом Иране. Легенды об А. М. отразили тесные культурно-политические связи Северо-Восточного Кавказа с Ираном. Недаром в дагестанских хрониках потомки А. М. и современные ему деятели Арабского халифата носят персидские титулы (*шах*, *ширваншах*). По легенде, через сестру А. М. породнился с потомком Сасанидов, а его сыном назван *ширваншах* Ибрахим I Дарбанди (1382–1417). Многие современные черты культ приобрел в XVI–XVIII вв., в эпоху усиления военной и религиозной экспансии сефевидского Ирана на Кавказе. Тогда легенды и «святые» места, связанные с А. М., получили шиитскую окрашенность. В «Истории Абу Муслима» появился зачин, повествующий о том, как отец А. М. погиб, сражаясь «за ал-Хусайна б. 'Али», а сам А. М. продолжил его дело в Ширване, пока не убил *халифа* Марвана II. Некоторые археологи считают памятником сефевидской экспансии «крепость *нарт*ов» под Хучни. Тогда же среди хунзахских реликвий А. М. мог появиться халат с вышитыми на нем шиитскими лозунгами и популярной у шиитов молитвой с перечислением 12 «святых» *имам*ов — потомков 'Али б. Аби Талиба. С прекращением иранской экспансии в Дагестане к началу XIX в. шиитский пласт культа А. М. потерял актуальность. К настоящему времени он почти полностью забыт.

Лит-ра: *М.П.Инквачилав.* Собрание материалов по истории Дагестана // РФ ИИАЭ ДНЦ. Ф. 1, оп. 1, д. 378, 1–6; *Гайдарбеков.* Хронология, I–II, XIV; *Zakarija Ben Muhammad Ben Mahmud el-Cazwini.* Kosmographie. Göttingen, 1848, II; Derbend-Nameh; The History of the Caucasian Albanians by Movses Dasxuranci. Transl. by C.J.F.Dowsett. L., 1961; *ал-Гарнати.* Тухфат ал-албаб; *Мас'уди.* Мурудж // Les prairies d'or par *Maçoudi.* Texte arabe et trad. par Barbier de Meynard et Pavet le Courteille. P., 1867, VI, 186; *Табари* // Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis ed. M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1881, II, 1949 и сл., 1960 и сл.; *Н.В.Ханыков.* Очерк ученой деятельности за Кавказом в 1850 г. // Кавказ. Тифлис, 1851, № 26; *Эвлия Челеби.* Книга путешествия. Вып. 2. М., 1979. Вып. 3. М., 1983; *А.К.-А.Бакиханов.* Гюлистан-и Ирам. Баку, 1991, 55–58, 62–63, 66; *Шихсаидов, Айтберов, Оразаев.* Сочинения; *Гаджи Али.* Сказание очевидца, 24–25, 74–75; *Г.-Э.Алкадари.* Асари Дагестан, 40–47; *Khanikoff.* Mémoire, 78–98; *А.Г.Пржецлавский.* Дагестан, его нравы и обычаи // Вестник Европы. СПб., 1867, III/1, 141–192; *О.Каранаилов.* Аул Чох // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. IV/II, 1884, 1–24; *Дж.Доногуев.* Былина о семи братьях-нартах и их сестре // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1889, XXVI/2, 19–20; *В.В.Бартольд.* Абу Муслим // *Бартольд.* Соч., 7, 479–480; *А.Дирр.* Неизданный труд барона Услара о табасаранском языке // Известия Кавк. отд. Русского географического общества. М., 1912, XXI, 43–44; *Г.Ф.Чурсин.* Авары. Махачкала, 1995, 15–16, 50; *Генко.* Арабский язык, 100–107; *Е.М.Шиллинг.* Из истории одного земледельческого культа // КСИЭ. 1946, вып. 1, 32–34; *он же.* Малые народы Дагестана. М., 1993, 33–36, 103, 113, 126, 131; *Саидов.* О распространении; *он же.* О некоторых памятниках; *Лавров.* Эпиграфические памятники, ч. 1, 2; *А.Е.Криштопа.* К вопросу о письменных источниках по периоду феодализма в Дагестане // Вопросы истории и этнографии Дагестана. Махачкала, 1976, вып. 7, 150–151; *Шихсаидов.* Ислам, 58, 67, 88–112; *он же.* Эпиграфические памятники, 114, 244–252; *Т.М.Айтберов.* Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990, 21, 36, 68–75, 90–91, 101; *А.О.Булатов.* Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX — начале XX в. Махачкала, 1990, 216–217; *Р.И.Сефербеков.* Аграрные культы табасаранцев. Махачкала, 1995, 52, 63–68; *Аликберов.* Эпоха, 95–96, 257–258, 305–309; *В.О.Бобровников, Р.И.Сефербеков.* Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа. К истории и этнографии культов святых // Подвижники ислама, 154–214.

В. Б.

Абу Са'ид Майхани (Михани, Михни), Фадл Аллах б. Аби-л-Хайр Ахмад (967–1049) — один из создателей восточной (хорасанской) школы мистицизма. А. С. М. родился в семье аптекаря в Майхане (селение под г. Абивардом, ныне — Меана Каахкинского района Республики Туркменистан), там же и умер. Его отец был связан с суфийскими кругами; он же и приобщил А. С. М. к мистической практике. На одном из суфийских собраний А. С. М. был представлен поэту Абу-л-Касиму Бишру б. Йасину (ум. в 990 г.), который стал первым его наставником в суфизме и стихи которого А. С. М.

постоянно цитировал впоследствии в своих проповедях и наставлениях.

Юношей он отправился в Марв/Мерв, где в течение пяти лет слушал курс шафи'итского права у Абу 'Абд Аллаха Мухаммада ал-Хисри (ум. между 983 и 1000 гг.), а затем столько же лет — у Абу Бакра 'Абд Аллаха ал-Каффала (ум. в 1026 г.); *тафсир*, *хадисы* и *калам* он изучал в Серахсе под руководством шафи'итского *факиха* Абу 'Али Захира б. Ахмада (ум. в 999 г.). Там же (ок. 997 г.) «божий человек» (*диване*) Лукман ас-Сарахси привел А. С. М. в суфийскую обитель (*ханаках*) к Абу-л-Фадлу Мухаммаду ас-Сарахси, который убедил его оставить богословские науки, стал его наставником (*пир*) и разрешил ему вернуться в Майхане с наказом отправлять *зикр*, повторяя лишь одно слово — «Аллах». 15 лет А. С. М. провел в Майхане, из которых почти семь — в полном затворничестве, предаваясь строгим аскетическим и мистическим упражнениям, избегая людей и живя впроголодь. Согласно традиции, период сурового аскетизма, во время которого он практиковал *чилла-йи ма'кус* (отправление *зикра* во время 40-дневного поста в подвешенном положении вниз головой), длился до достижения им 40 лет (или даже больше — до 1016 г.). Первую свою суфийскую *хирку* А. С. М. получил из рук знаменитого суфия Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. в 1021 г.) в Нисабуре/Нишапуре, а вторую — в Амуле от мистика Абу-л-'Аббаса Ахмада б. ал-Кассаба. Вторую половину своей жизни А. С. М. провел как признанный авторитет, наставник и учитель. Он читал проповеди и наставлял своих многочисленных учеников (*муридан*) как в своем доме в Майхане, так и в уединенной келье (*саума'а*) в его окрестностях, а во время редких наездов в Нишапур — в обители квартала Аданикубан. Широкое введение им музыки, танцев и песен эротического содержания в практику мистических радений (*сама'*) вызвало в его адрес суровую критику и резкие обвинения в отступлении от норм *шари'ата* и даже в неверии как со стороны богословов-традиционалистов, так и некоторых «правоверных» *суфиев*. В частности, незавершение им начатого *хаджжа* было расценено как сознательное пренебрежение заповедью Пророка. Эксцентричные и противоречивые высказывания А. С. М. позволяют предположить, что ему были ближе идеи сторонников школы «опьянения любовью к Богу», т.е. Абу Йазида ал-Бистами. Согласно традиции, бытовавшей в среде *суфиев*, А. С. М. была дарована свыше способность творить чудеса (*карамат*). Взгляды А. С. М. отличал социальный мотив «служения бедным» (*хидмат-и дарвишан*). И если на первых порах он, собирая милостыню, подметая мечети, очищая бани и отхожие места, воспринимал свои действия (в соответствии с учением маламатийа) как самоуничижение и борьбу с собственной гордыней, то позднее этот же мотив он перенес на защиту интересов и нужд своих учеников, последователей и жителей округи.

А. С. М. считается первым суфийским *шайхом*, который разработал для своих учеников, живших в обители, кодекс норм поведения и правил общежития из 10 пунктов. Правила общежития в обители он дополнил характеристикой 10 качеств, которые обязательны для наставника, и 10 черт характера, которые необходимы для ученика.

А. С. М. создал местную школу практики мистического пути. Многочисленные потомки А. С. М., стоявшие во главе ее, не смогли распространить ее влияние за пределы родного округа. Эта наследственная локальная школа существовала до 1154 г., когда восставшие огузские роды разорили весь Хурасан/Хорасан и при захвате Майхане предали смерти 115 человек из потомков А. С. М.

В настоящее время доказано, что А. С. М. не мог быть автором ал-Масабих — трактата, написанного по-арабски, равно как и автором Макамат-и арба'ин, написанного по-персидски. То же самое можно сказать о многочисленных четверостишиях (*руба'ийат*), широко распространенных под его именем. Они были написаны другими лицами. Сам же он, как свидетельствуют его биографы, ссылающиеся на его собственные слова, стихов не писал.

Лит-ра: Асрар ат-таухид фи макамат аш-шайх Аби Са'ид. Та'лиф-и Мухаммад б. ал-Мунаввар б. Аби Са'ид ба ихтимам-и В.Жуковский. СПб., 1899; *'Аттар*. Тазкира, 2, указ.; *Djami*. Nafahat, 339–347; *Бартольд*. Соч., 7, 104; *Демидов*. История, 88–90; *О.Ф.Акимушкин*. Институт «хангах» и бином «муршид–мурид» в становлении организа-

ционных форм тасаввуфа // Ислам и проблемы межцивилизационных взаимоотношений. М., 1994, 11–20; *Зарринкуб.* Арзиш, 83–85; *он же.* Джустуджу дар тасаввуф-и Иран // Маджалла-йи данишкада-йи адабийат-и данишгах-и. Техран, 1353/1974, № 86–87, 1–5; *Nicholson.* Studies, 1–76; *F. Meier.* Abu Sa'id-i Abu-l-Hayr // AIr. 1976, 2, 45–51; *H.Ritter.* Abu Sa'id b. Abi-l-Khayr // EI, NE, 1, 145–147.

О. А.

Абузар — мечеть в г. Набережные Челны (Республика Татарстан), построенная в 1993 г. (архитекторы В.А.Манукян и Т.Г.Улатова, инженер-конструктор В.П.Евсеев) и названная именем ближайшего сподвижника пророка Мухаммада — Абу Зарра ал-Гифари, известного набожностью и аскетизмом.

Мечеть расположена среди жилой застройки в комплексе с *медрас*ой Нурутдин (Нур ад-дин) на участке, обнесенном металлической ажурной оградой. Относится к типу купольной мечети с обособленными входами и поэтажными залами для мужчин и женщин и осевым расположением трехъярусного минарета с северной стороны. Общая композиция мечети формируется прямоугольным корпусом с плоским покрытием, восьмигранным зальным объемом под низким килевидным куполом и трехъярусным минаретом под высоким тонким шатром. Одноэтажное с цокольным этажом здание имеет обособленные входы для мужчин и женщин на западном и восточном фасадах. При вестибюлях в женской и мужской половинах расположены гардероб для верхней одежды, комната для омовений и санузлы. По лестнице вниз — спуск в женский квадратный в плане зал, развернутый диагональю по продольной оси. Вход в зал в северном углу. В мужской зал — подъем по одномаршевой лестнице. В северной половине цокольного этажа расположены технические помещения.

Стены обоих залов в интерьере прорезают прямоугольные в плане опоры с криволинейным завершением, поддерживающие пологий купол. Высота нижнего зала 3 м, верхнего — 6 м. Колонны формируют восьмерик верхнего зала, освещенный высокими с треугольным завершением окнами и горизонтальными окнами под куполом. Снаружи выступающий объем верхнего зала над более низким вестибюльным объемом воспринимается как световой барабан купола. Четырехгранный нижний ярус развернут диагональю по продольной оси и наполовину входит в вестибюльный объем. Из мужского вестибюля — вход на винтовую лестницу минарета. Она ведет на третий ярус — световой фонарь *азанчи* с круговым балконом. Более узкий объем фонаря отделен карнизом от глухого основания шатра. Купол и шатер увенчаны полумесяцем на шаре. Входы в мечеть акцентированы стрельчатыми нишами. Стены раскрепованы плоскими филенками, покрытыми глазурованными плитками зеленовато-изумрудного цвета. Стены основного объема и минарета покрыты розово-бежевым ракушечником. Карнизы и цоколь выложены серым гранитом. Купол, шатер минарета и наружные подоконники покрыты оцинкованным железом. Ажурное металлическое ограждение балкона минарета имеет криволинейный профиль. Филенки, узкие окна и ниши с треугольным завершением, стрельчатые ниши входов придают мечети восточный колорит. Утончающийся кверху, ступенчато-ярусный силуэт минарета с глухим нижним ярусом, переходящим в восьмерик через треугольные срезы ребер, и купольный восьмигранный зальный объем ассоциируются с формами булгарской архитектуры.

Современное культовое сооружение с традиционной композицией и мотивами булгарской архитектуры в объемном решении.

Х. Н.

Абызы (*абыз, абыз-ага*, вероятно от араб. *хафиз* — «знающий Коран наизусть») — участники широкого общественно-религиозного движения среди татар в XVI–XVIII вв. А. выступали за сохранение исламских традиций и образования в условиях изолированных сельских мусульманских общин. Движение не представляло собой единой централизованной силы, было связано с «народным исламом» и ориентировано прежде всего на максимальную изоляцию от официальных властей. В идеологии движения доминировало представление об *имам*е как автономно избираемом главе мусульманской общины. А. составили основу религиозных и интеллектуальных слоев татарского общест-

ва в период, когда в Российском государстве ислам подвергался прямым гонениям. Они были идеологической силой, стоявшей за выступлениями мусульман в защиту своих прав.

К XIX в. происходит постепенная локализация движения А. в периферийных районах компактного проживания татар-мусульман и его частичная трансформация в ишанизм. С движением А. связана также идея возрождения «града Булгара» — идеального мусульманского государства в Волго-Уральском регионе. Она нашла отражение в воззрениях участников восстания Батырши (1755 г.) в Башкирии, в высказываниях *муллы* Мурада, Х.Муслими и Чокрыя. В результате изменения политики государства в отношении религий народов России, становления системы национального религиозного образования у татар в первой половине XIX в. движение А. сошло на нет.

Лит-ра: *Г.Рэхим, Г.Газиз.* Татар эдэбияты тарихы: Феодализм дэвере. Казан, 1925; *М.Гэйнетдинов.* XVII йоздэ татар янарыш хэрэкэте // Казан утлары. 1976, № 7, 170–186, № 8, 102–115; *Ш.Мэржани.* Эл-кыйсме эс-сани мин китаби мостэфед эл-эхбар фи эхвали Казан ве Болгар. Казан, 1900, 190; *Ш.Мэржани.* Мостэфед эл-эхбар фи эхвали Казан ве Болгар. Казан, 1989, 242–243; *Рида ад-дин б. Фахр ад-дин.* Асар, I, 29.

А. Хаб.

Адат (араб. *'ада,* мн.ч. *'адат* — «обычай») — у мусульман Кавказа, как и в других регионах исламского мира, комплекс традиционно сложившихся местных юридических и бытовых институтов и норм, не отраженных в *шари'ате* или противоречащих ему. Употребляется в трех основных значениях: обычное право, суд по обычному праву, неправовой обычай. В ходе постепенной исламизации региона в VII–XVIII вв. понятие А. из арабского языка (через персидский и тюркские) вошло в общественно-политическую и правовую лексику кавказских народов. В письменных источниках на Кавказе и устной речи местных мусульманских народов встречаются менее употребляемые синонимы А. на арабском (*'урф, расм, хакк, 'адл*), тюркских (*тюре*) и кавказских языках (авар. *батль*, дарг. *зега,* чечен. и ингуш. *кхел* и многие другие).

Древнейшие юридические памятники А. обнаружены в арабской эпиграфике Нагорного Дагестана. Это надпись 718/1318-19 г. на стене мечети даргинского селения Худуц, стела 757/1356 г. перед входом в соборную мечеть лезгинского селения Курах и надпись XIV в. из даргинского селения Ашты. Все это решения местных мусульманских судов (араб. *махкама, диван*) по поземельным делам. Худуцкая надпись содержит ряд уголовных норм, касающихся кровомщения. В дагестанских арабоязычных рукописях XV–XIX вв. сохранились копии соглашений (*иттифак*) по поземельным делам согласно А., а также своды уголовных, поземельных, хозяйственных и межобщинных норм обычного права. Это кодексы А., записанные по инициативе союзов сельских общин («вольных обществ») — 'Адат Хид («Гидатлинские адаты») (XVII–XIX вв.) — или по приказу местных мусульманских правителей — А., приписываемые кайтагскому *уцмию* Рустем-*хана* и аварскому *нуцалу* Умма ('Умма)-*хану* Справедливому (XVIII в.). На Северо-Западном Кавказе первые известные записи уголовных и гражданских норм А. сделаны в XVII–XVIII вв. османскими и российскими властями.

В первой половине XIX в. российские военные начали составлять своды А. со слов его знатоков. В 1825 г. были письменно зафиксированы нормы А. в Кабарде, в 1843 г. подготовлен сборник А. Чечни и Малой Кабарды, в 1845 г. записаны А. Адыгеи. В 1865 и 1866 гг. подобная работа была проведена в горных округах Дагестанской области. В ее осуществлении большую роль сыграл начальник Южного Дагестана и кавказского военно-народного управления (до 1883 г.) А.В.Комаров. Со второй половины XIX в. началось этнографическое изучение кавказского А. Основная масса полевых материалов была собрана в XX в. В советское время особое внимание уделялось неправовым обычаям. В созданные таким образом сводные описания А. вкрались серьезные ошибки. Главные из них — ложное утверждение о бесписьменности кавказского А., игнорирование его локальных различий, подмена местных юридических понятий российскими. В этнографических описаниях плохо отражены правовая и особенно судебная сферы применения А.

Несмотря на существенные различия в местной юридической практике мусульман Восточного Закавказья, Северо-Восточного и Северо-Западного Кавказа, можно выделить ряд общих черт А. в регионе. До русского завоевания источником обычного права был прецедент. А. опирался на решения судьи (*хаким*), сельского суда (*махкама*) или схода (араб. *джама‘ат*, адыг. *хасэ*), третейские соглашения (*маслихат*, от араб. *маслаха*; адыг. *кхезж*). По форме суд был прост, в нем не было ни обвинителей, ни защитников. Кроме дел по изнасилованиям и оскорблениям женщин, иски разбирались гласно на центральной площади селения или в мечети. Процесс всегда носил обвинительный характер. Судоговорение проходило на родном языке, но постановления А. на Северо-Восточном Кавказе записывались на арабском, реже — на тюрки. Чтобы придать документу юридическую силу, в нем часто приводили имена свидетелей (араб. *шухуд*, ед.ч. *шахид*), *айат*ы Корана, реже участники процесса ставили свои печати и подписи. Документы А. хранились в библиотеках мечетей и местных правителей. Наиболее важные из них выбиты на стенах общественных зданий. На Северо-Западном Кавказе до позднего средневековья приговоры судов по А. обычно сохранялись изустно. С конца XVIII в. официальным языком А. здесь стал русский.

А. исходил из представления о коллективном характере преступления. Субъектом права в нем выступал не отдельный человек, а общественная группа, участвующая в выработке норм А., — семья или клан (*тухум*, *тайп*), селение или союз селений, реже — ханство или другое политическое образование. Согласно А. любое правонарушение наносило ущерб всему местному обществу. Поэтому клан ответчика был обязан возмещать убытки, причиненные клану пострадавшего. В некоторых районах вместе с убийцей-кровником (тюрк. *канлы*) изгоняли и его семью. Был широко распространен обычай *ишкиль* — захват имущества односельчан должника в обеспечение долга. Существовал обычай очищения подозреваемого в преступлении совместной присягой (*тахлиф*) его наиболее достойных родственников или односельчан. Присягу приносили на Коране или клялись в случае установления лжесвидетельства развестись с женой (*хатун талак*, *кебин талак*). Число соприсягателей в зависимости от серьезности дела колебалось от двух человек до нескольких десятков.

А. был исключительно локальным правом. За пределами «своего» общества он терял юридическую силу. Под угрозой высоких штрафов горцам запрещалось обращаться в суд по А. «чужого» общества вне зависимости от того, принадлежало ли оно к мусульманам или нет. Наказание согласно А. основывалось на системе композиций — возмещении физического или имущественного ущерба штрафами (*фидйа*), выплачиваемыми скотом, зерном или деньгами. Размер штрафа зависел от пола, возраста и общественного положения потерпевшего. Наивысшими были пени за ущерб, нанесенный взрослым мужчинам из высших местных сословий — князьям (*пши*) и дворянам (*тлекотлеш*) в Кабарде, *хан*ам и *бек*ам в Дагестане, свободным общинникам (*узде*нь) в Чечено-Ингушетии. Виновные в тяжелых правонарушениях, задевавших честь местного общества, кроме пени потерпевшему платили еще и штраф в пользу сельской мечети или местного правителя. Убийство по А. каралось кровомщением и выплатой «цены крови» (араб. *дийа*). Разрешалось убивать и расхищать имущество отце- и матереубийц, воров и прелюбодеев, застигнутых на месте преступления, а также лиц, изгнанных из местного общества и объявленных вне закона.

Неправовые обычаи кавказских мусульман касались в основном правил поведения в семье, обрядов, одежды и блюд народной кухни горцев. Они обнаруживают еще меньше сходства. Как и в правовой области, здесь выделяются три территориальные разновидности кавказского А. — закавказская, северо-восточная и северо-западная. Многие доисламские бытовые нормы А. (почитание стариков, сегрегация полов, клановая и аульная эндогамия, обрезание) не противоречили *шари‘ат*у и мирно уживались с ним после перехода горцев в ислам. Обычаи, расходившиеся с предписаниями *шари‘ат*а, вызывали критику со стороны мусульманских ученых (*‘улама’*) и юристов (*фукаха’*). Однако, поскольку процесс исламизации растянулся на Кавказе более чем на тысячу лет, изживание доисламского бытового А.

шло крайне медленно. Еще в начале XIX в. в Северо-Западном Дагестане и Чечне *имаму* Шамилю приходилось вводить шаровары в женскую одежду, запрещать употребление порицаемых *шари'атом* мясных блюд и алкогольных напитков (*буза*), игру на музыкальных инструментах (барабан, бубен, *зурна*, *чагана*). Подобные нарушения бытовых правил *шари'ата* вплоть до XIX — начала XX в. встречались и в А. мусульман Северо-Западного Кавказа.

Борьба и взаимное приспособление исламских и неисламских норм определили развитие правового А. на Кавказе. Одни и те же суды (*маххама*, *тюре*, *кхел*, *хасэ*) рассматривали судебные иски и по обычному, и по мусульманскому праву. В руках местной мусульманской элиты (князей-*пши*, *ханов* и *беков*, реже — *кади*) была сосредоточена судебная, законодательная и исполнительная власть. Более того, при разборе уголовных, поземельных и семейных дел нормы А. порой смешивались с предписаниями *шари'ата*. Ахмад ал-Йамани, Мухаммад ал-Кудуки и другие известные *факихи* XV–XVIII вв. пытались запретить противоречащие *шари'ату* домусульманские обычаи — *ишкиль*, трехдневный грабеж имущества кровника, право родственников убитого выбрать себе кровника, если личность убийцы установить не удалось (*джигка*). Однако, несмотря на все усилия, полностью искоренить их долго не удавалось. Время от времени *кади* вынуждены были разрешать применение *ишкиля* по отношению к «чужим» обществам. В некоторых районах Нагорного Дагестана сохранился правовой обычай *джигка*.

До русского завоевания развитие местного права у мусульман Кавказа шло в форме рецепции норм *шари'ата* в А. На сельских сходах принимали постановления о переходе к мусульманскому праву (*фикх*) при разборе определенных категорий судебных дел. Пик этого процесса в Восточном Закавказье и Южном Дагестане пришелся на X–XII вв. В Среднем Дагестане исламизация обычного права была в основном завершена к XV–XVI вв. На северо-западе Дагестана и в Чечено-Ингушетии это произошло гораздо позже, в течение XVIII в., а в Кабарде, Адыгее и Абхазии только в самом конце XVIII — первой трети XIX в. Ко времени присоединения Кавказа к России сферы применения законов А. и *шари'ата* были относительно разграничены. Первый обычно использовался при решении уголовных дел и поземельных тяжб по поводу общинных владений (араб. *харим*). В ведение *шари'ата* перешло гражданско-семейное и отчасти поземельное право (частносемейная и мечетная собственность — *мулк* и *вакф*). При этом мусульмане-шииты Восточного Закавказья следовали предписаниям джа'фаритского *мазхаба*, на Северо-Восточном Кавказе с XII–XV вв. господствовал шафи'итский, а на Северо-Западном Кавказе и среди ногайцев — ханафитский толк *фикха*.

Государственные реформы, начавшиеся на Кавказе в XIX в. и с некоторыми перерывами продолжающиеся поныне, определили дальнейшую судьбу обычного права и суда согласно А. Первую попытку кодификации А. в 1837–1847 гг. предпринял *имам* Шамиль (1834–1859). На подвластных ему территориях Нагорного Дагестана, Чечни, Кабарды и Адыгеи была создана единая трехступенчатая иерархия судов (*маххама*), решавших дела по *шари'ату* и А. Над сельскими *кади* были поставлены *муфтии* наибств (от араб. *на'иб* — «глава», «управитель») — основных административных единиц *имамата*. Высшей судебной властью обладал сам *имам*, принимавший апелляции на решения местных судов. Изданные Шамилем *фатвы* и постановления собиравшихся при нем советов местных *факихов*, известные как Низам Шамиля, последовательно проводили линию на искоренение противоречащих *шари'ату* уголовных и гражданско-семейных норм А., установление равенства всех мусульман перед законом, развитие понятия об индивидуальной ответственности за совершение преступления. При Шамиле продолжалось принятие новых правовых норм А.

После разгрома *имамата* российские власти провели на Кавказе новые судебно-правовые реформы. В 1860 г. для кавказских мусульман было учреждено военно-народное управление. Его центр располагался в Тифлисе. Во главе бывших ханств или «вольных обществ», превращенных в округа и участки, были поставлены российские

офицеры, обязанные судить при помощи прежнего административного аппарата «по народным обычаям» (т.е. согласно А.). Были запрещены лишь некоторые противоречившие уголовным законам Российской империи нормы А. (кровная месть, *ишкиль, джигка)*. Полностью осуществить эти реформы в Кубанской и Терской областях, а также в присоединенных к России в 1878 г. Карсской области и Батумском округе Кутаисской губернии в Закавказье помешал массовый выезд (мухаджирство) мусульман Северо-Западного Кавказа и Закавказья в Османскую империю и заселение их земель выходцами из России. В полную силу военно-народное управление действовало в 1860–1917 гг. только на большей части территории Дагестанской области и в Закатальском округе Елизаветпольской губернии (в современном Северном Азербайджане), где была создана единая иерархия сельских словесных, окружных и Дагестанского народных судов. Продолжали приниматься и записываться новые правовые нормы А.

На советском Кавказе государство стало бороться с обычным правом, видя в нем «реакционный феодально-патриархальный пережиток», орудие классовой и колониальной эксплуатации горцев-мусульман, унаследованное от «старого режима». Уже в 1918 г. словесные и народные суды были заменены шари‘атскими, а во второй половине 20-х гг. — советскими народными. Первоначально были разрешены медиаторские суды, земельные и примирительные комиссии, судившие поземельные споры и кровную месть согласно местному А., но к началу 30-х гг. они повсеместно были запрещены. В 1928 г. на Северный Кавказ было распространено действие X главы Уголовного кодекса (УК) РСФСР «О преступлениях, составляющих пережитки родового быта». Эта глава сохранилась в последующих изданиях УК РСФСР вплоть до УК 1960 г. Аналогичные разделы вошли в УК Азербайджанской и Грузинской ССР. Обращение к правовым нормам А. наравне с кровомщением и *ишкилем* (*баранта*) приравнивалось к тяжелым уголовным правонарушениям.

На рубеже 50–60-х гг. государственная политика по отношению к правовым и неправовым А. вновь изменилась. Советская власть попыталась опереться на «полезные национальные А.». В 1957–1962 гг. при возвращении на Северный Кавказ насильно депортированных в 1944 г. чеченцев и ингушей кровников вызывали в восстановленные в эти годы примирительные комиссии и брали с них подписку о прекращении вражды. В 60–80-е гг. во всех северокавказских автономиях при сельских, а в некоторых местах и районных советах были созданы советы старейшин. Их задачей было помогать народным судам и сельсоветам в поддержании общественного порядка в колхозах и совхозах, урегулировать столкновения между его членами, по возможности предупреждать случаи кровной мести, следить за поддержанием в порядке дорог, оросительных каналов, сельских клубов и не допускать расхищения колхозной собственности.

В 90-е гг. власти северокавказских субъектов Российской Федерации перешли к политике возрождения местного А. Этой задаче должны служить республиканские законы «О сельской общине», «О сельском самоуправлении» и «О третейских судах», принятые в 1995–1997 гг. в Адыгее, Дагестане, Кабардино-Балкарии и Северной Осетии–Алании. В декабре 1997 г. ингушский президент Р.Аушев подписал «Закон о мировых судьях», согласно которому разрешено использование обычного и мусульманского права при разборе мелких уголовных и гражданских правонарушений. Созданные в это время национальные партии и движения не раз пытались использовать нормы А. для урегулирования межэтнических конфликтов. В 1995 г. в Дагестане создано движение Маслиат (от араб. *маслаха* — «примирение»). В Махачкале издается одноименная газета. Однако пока попытки реанимировать кавказский А. как самостоятельную систему права не принесли ожидаемых результатов. Ни властям, ни общественным организациям не удалось создать дееспособные суды по А. и смягчить криминальную обстановку, резко обострившуюся после распада СССР в 1991 г.

История развития А. и особенно взаимоотношений между обычным и мусульманским правом на Кавказе пока еще плохо исследована. Большая часть источников не введена в научный оборот. С арабского языка на русский переведены и опубликованы

отдельные своды и единичные судебные постановления по А. Северо-Восточного Кавказа. Абсолютно не изучены османские архивы, касающиеся судебной практики А. на Кавказе до русского завоевания и у переселенцев (*мухаджиров*) в Турции. В то же время в XIX–XX вв. были собраны немаловажные архивные и полевые материалы, касающиеся самых различных областей А. Крупнейшие собрания документов по А. находятся ныне в Рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН и Центральном государственном архиве Республики Дагестан в Махачкале, Центральном государственном архиве Кабардино-Балкарской Республики в Нальчике, Центральном государственном историческом архиве Республики Грузия в Тбилиси, Российском государственном военно-историческом архиве в Москве, Петербургском отделении Архива РАН в С.-Петербурге. Немало арабских рукописей XVI–XX вв., касающихся А., хранится в частных и мечетных собраниях Нагорного Дагестана.

Лит-ра: 'Адат карйат Тлох. Байан 'адат 'Урада. Дафтар карйат Хучада. Дафтар Мачада. Хаза байан расм карйат Хучада // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 5, оп. 1, д. 1658; *Б.Далгат*. Обычное право и родовой строй народов Дагестана // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 5, оп. 1, д. 22; *А.В.Комаров*. Адаты и судопроизводство по ним // ССКГ. 1868, I, 1–88; *Ф.И.Леонтович*. Адаты Кавказских горцев. Одесса, 1882, 1–2; *М.М.Ковалевский*. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890, 1–2; Адаты Дагестанской области и Закатальского округа. Под ред. *И.Я.Сандрыгайло*. Тифлис, 1899; *М.Алибеков*. Адаты кумыков. Махачкала, 1927; КодексУммухана Справедливого. Махачкала, 1948; Материалы по обычному праву кабардинцев. Сост. *Б.А.Гарданов*. Нальчик, 1956; Гидатлинские адаты. Махачкала, 1957; Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. Сост. *Х.-М.О.Хашаев*. М., 1965; *Лавров*. Эпиграфические памятники, ч. 1, 118, 196–199, 287; Из истории права народов Дагестана. Материалы и документы. Сост. *А.С.Омаров*. Махачкала, 1968; *Х.-М.О.Хашаев*. Пережитки шариата и вредных адатов и борьба с ними. Махачкала, 1957; *Р.М.Магомедов*. Адаты дагестанских горцев как исторический источник. М., 1960; *Х.Д.Гаглоев*. Из истории судопроизводства у осетин // Известия Юго-Осетинского НИИ АН Грузинской ССР. Цхинвали, 1964, 13; *А.С.Омаров*. Система композиций в обычном праве Дагестана // УЗ ИИЯЛ. 1966, 6; *Шихсаидов*. Эпиграфические памятники, 82–87, 374–376; *В.М.Викторин*. Социальная организация и обычное право ногайцев Нижнего Поволжья (XVIII — начало XX в.). Автореф. канд. дис. Л., 1985; *В.Г.Гаджиев*. Адаты народов Северного Кавказа (опыт источниковедческого анализа) // Известия АН Аз.ССР. Сер. истории, философии и права. Баку, 1987, № 2, 69–76; *Р.З.Куадже*. Социальные отношения и их отражение в неписаном феодальном праве Адыгеи (Черкесии) XVIII — первой половины XIX в. Автореф. канд. дис. Тбилиси, 1988; *М.А.Агларов*. Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII — начале XIX в. М., 1988, 155–190; *Х.М.Думанов*. Социальная структура кабардинцев в нормах адата. Нальчик, 1990; *Шихсаидов, Айтберов, Оразаев*. Сочинения, 98–103, 118–120, 183–184; *В.Х.Кажаров*. Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в конце XVIII — первой половине XIX в. Нальчик, 1994, 201–316, 402–427; *В.О.Бобровников, М.Ю.Рощин*. Человек, природа и общество в горном дагестанском ауле (по материалам хуштадинского адата) // Дагестан: село Хуштада. М., 1995, 115–131; *В.О.Бобровников*. Колхозная метаморфоза адата у дагестанских горцев (на примере багулал) // Homo juridicus. Под ред. Н.И.Новиковой и А.Г.Осипова. М., 1997, 193–200; *он же*. Суд по адату в дореволюционном Дагестане (1860–1917) // ЭО. 1999, № 2, 31–45; *он же*. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие (очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана). М., 2002; *А.И.Першиц, Я.С.Смирнова*. Юридический плюрализм народов Северного Кавказа // Общественные науки и современность. М., 1998, 1, 81–88; *И.Л.Бабич*. Эволюция правовой культуры адыгов (1860–1990-е годы). М., 1999; *V.Bobrovnikov*. Common Law Transformation in Collective Farms of the Caucasus // RSS Network Chronicle. 1999, 7, 25–26; Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII–XIX вв. Сост. *Т.М.Айтберов*. 1–2. Махачкала, 1999; *Г.М.-Р.Оразаев*. Памятники тюркоязычной деловой переписки в Дагестане XVIII в. Махачкала, 2002; Образцы арабоязычных писем Дагестана XIX в. Сост. *Х.А.Омаров*. Махачкала, 2002; *А.М.Ладыженский*. Адаты горцев Северного Кавказа. Ростов-на-Дону, 2003.

В. Б.

'Аджам (араб., «неарабы», «плохо говорящие по-арабски») — ираноязычные исламизированные народы восточных провинций Халифата, главным образом Хурасана/Хорасана, Мавараннахра и Туркистана. В ходе длительного и сложного процесса исламиза-

ции этих регионов происходило сращивание установок нормативного ислама с древними религиозными и культурными традициями ‘А. Со временем ислам стал для них «своей» религией, произошла их «внутренняя» исламизация. Вместе с тем мощный духовный субстрат исламизированных народов оказал существенное влияние на форму бытования ислама в этих регионах. Ислам ‘А. приобрел специфические черты, отличные от ислама арабов. Эти черты проявляются в религиозных понятиях, обрядах, погребальном ритуале, быту, изобразительном и прикладном искусстве и т.д. Так, сохраняются доисламские религиозные понятия (религия, грех, пророк и т.д.), восходящие в основном к среднеперсидскому языку, празднование зороастрийского Нового года (*Навруз*), которое восприняли и тюркоязычные народы к северо-востоку и к северу от Мавараннахра. Сохранился культ огня: светильники в *мазарах* мусульманских «святых»; зороастрийский ритуал возжигания огня в течение трех дней в помещении, где находился покойник; специально разведенный костер, который невеста должна трижды обойти перед тем, как войти в дом жениха.

Вопреки нормативному исламу, запрещавшему изображать живые существа (людей, зверей, животных и т.д.), сохранились доисламские традиции ‘А.: в настенной живописи (во всяком случае, до XI в.), например в дворцах правителей Хутталана в Хульбуке (Таджикистан) и Газневидов в Лашкаргахе (Афганистан); в архитектурном декоре: изображения фантастических животных в резном штуке (алебастре) загородного дворца (XII в.) правителей Тирмиза/Термеза, изображение львов на портале *мадрасы* Ширдар в Самарканде и дракона на портале мечети г. Анау (Туркменистан); в книжной миниатюре: знаменитые школы миниатюристов в Бухаре и Харате/Герате, ярким представителем последней был Бехзод (1460–1536), миниатюры которого были известны по всему Мавараннахру; в прикладном искусстве: изображения сцен охоты, пиров на серебряной, бронзовой и керамической посуде X–XII вв., в частности на штампованной керамической посуде из Марва/Мерва, изображение сидящего на троне царя, сцен охоты и танцев на небольшом бронзовом котле XII в. из Бухары, изображения животных и птиц на тканях и коврах и т.д.

Несмотря на негативное отношение ислама к опьяняющим напиткам, в регионах традиционного проживания ‘А. сохранилась культура виноделия. Наиболее распространенным был сорт вина *мусаллас*, название которого сохраняется и поныне. Изображения пиршеств с вином встречаются в книжной миниатюре, на серебряной, бронзовой и керамической посуде. Вино (перс. *май*) воспевали классики персидско-таджикской литературы — Рудаки, Хайам, Хафиз и др. Вино сопровождало многочисленные пиры правителей и знати ‘А.

Доисламские традиции сохранились в погребальном обряде ‘А. (соблюдение дней траура, ношение траурной одежды), в существовании полуподземных и наземных погребальных построек (*дахма*, *макбара*, *сагана*), в молитвенном ритуале (*намаз*).

Лит-ра: *Г.А.Пугаченкова*, *Л.И.Ремпель*. Выдающиеся памятники архитектуры Узбекистана. Таш., 1958; *С.Б.Лунина*. Гончарное производство в Мерве в X — начале XIII в. // Тр. ЮТАКЭ. 1962, XI; *Г.А.Пугаченкова*, *Л.И.Ремпель*. История искусств Узбекистана (с древнейших времен до середины XIX века). М., 1965.

Д. А.

Азимовская мечеть в Казани — памятник мусульманской культовой архитектуры конца XIX в. периода эклектизма. Кирпичное здание мечети сооружено в 1887–1890 гг. на средства купца и промышленника М.Азимова на месте старой деревянной мечети, построенной в начале XIX в. А. М. — одна из лучших по архитектуре мечетей Казани. Она относится к типу двухзальных мечетей с торцовым расположением минарета с северной стороны. По условиям ориентации *михраба* на Мекку мечеть поставлена по диагонали углового участка на пересечении улиц. Размещение треугольного в плане вестибюля между залами и минаретом позволило организовать входы в мечеть с улицы и со двора. Здание мечети — прямоугольное в плане, с закругленными углами под пологой четырехскатной крышей, с пятигранным выступом *михраба* на южной стене и при-

строенным к вестибюльному объему с северной стороны стройным трехъярусным минаретом под изящным ребристым шатром. В освещенный цокольный этаж с двумя рядами колонн в помещениях под молельными залами ведет вход со двора. В настоящее время там размещены зал для женщин и вспомогательные помещения. Первоначально цокольный этаж использовался для служебно-складских целей. Входные двери в мечеть размещены в нишах со стрельчато-подковообразным арочным завершением с ажурными витражами в тимпанах. Они акцентированы прямоугольными порталами с каннелированными полуколоннами на резных базах и завершены декоративными полукуполочками с позолоченными полумесяцами. Вестибюльный объем покрыт скатной крышей и увенчан декоративным восьмигранным барабаном под куполом с полумесяцем. Вестибюль и восьмигранное основание минарета освещены узкими высокими окнами с трехлопастным арочным завершением, прорезающим карнизы, и подчеркнуты тонкопрофилированным, сильно выступающим сандриком аналогичной формы. Через многоскатное основание со своеобразной профилированной базой двенадцатигранный, утончающийся кверху ствол минарета переходит к восьмигранному первому ярусу. Пышный «сталактитовый» карниз несет круглый балкон вокруг светового цилиндрической формы фонаря *азанчи*. По сторонам света он прорезан узкими трехлопастными арочными окнами и завершен карнизом меньшего выноса. Шатер с пологим конусовидным изломом в основании поставлен на высокий глухой цилиндрический барабан и завершен нанизанными на шпиль разновеликими шарами под полумесяцем. Винтовая лестница в стволе минарета освещена щелевидными окнами с трехлопастными сандриками на резных консольках и подоконными карнизами. Ребра ствола минарета выделены узкими лопатками и завершены консольками, несущими трехлопастную аркатуру в завершении граней. Белокаменные тонкопрофилированные с богатой резьбой «сталактитовые» карнизы, кессоны, филенки в форме «сельджукской цепи» составляют великолепное декоративное убранство фасадов мечети. Анфиладно связанные залы освещены 8 парами высоких с подковообразным завершением окон с широким архивольтом на двух пилястрах. В подковообразную арку окна вставлена многолепестковая розетка с разноцветными стеклами. Трехлопастные стрельчатые арки оконных переплетов эффектно выглядят в интерьере на просвет. Первый зал с филенчатым прямоугольным плафоном, с центральной и угловыми розетками на потолке через широкий стрельчатый портал и боковые двери с цветными витражами связан с основным молельным залом. Его прекрасно выверенные пропорции, оптимальная высота и великолепное оформление интерьера создают ощущение торжественности и возвышенности. Четыре стройные колонны, поддерживающие продольные балки плоского перекрытия, организуют центральный проход к *михрабу*. Глубокая михрабная ниша богато украшена. По сторона́м окна́ в поле филенок с многолопастным завершением вырезаны и позолочены изречения из Корана. Боковые стены покрыты сплошным растительно-орнаментальным ковром в технике резьбы по камню. Межбалочные плоскости потолка оформлены ленточными плафонами с рельефной лепниной геометрического характера, выделенными золотисто-белым сочетанием цветов на голубом фоне. В декоративном оформлении фасадов преобладают восточномусульманские мотивы, позволившие неизвестному зодчему создать романтический образ мечети. Совершенству фасадов соответствует современная реконструкция интерьеров.

С 1849 по 1888 г. *имам*ом-*хатиб*ом А. М. служил А.Абдулгафаров (‘Абд ал-Гаффар), сумевший организовать в приходе религиозную школу, известную как *мадраса* Гаффарийа. По характеру обучения она была старометодной, с небольшим (по казанским меркам) числом учащихся (60 *шакирд*ов). Специально для этой школы в ограде мечети был построен (в 1871 г.) одноэтажный кирпичный дом, перестроенный позже в ныне существующее двухэтажное полукаменное здание *мадраса*.

Лит-ра: *Халитов*. Архитектура мечетей, 142–147; *Салихов*, *Хайрутдинов*. Памятники, 136–138.

Х. Н.

ал-‘Аййаши, Мухаммад б. Мас‘уд Абу-н-Надр ал-‘Аййаши ас-Сулами ас-Самарканди (ум. ок. 932 г.) — теолог, *факих*, крупнейший представитель самаркандской школы ученых-шиитов. В молодости он был суннитом (*‘аммий ал-мазхаб*), слушал и собирал *хадис*ы суннитских ученых, написал даже биографии первых *халиф*ов, в том числе Му‘авии, но затем «прозрел», как пишут шиитские авторы, и стал шиитом. И шиитские и суннитские источники отмечают обширные познания и разносторонность интересов ал-‘А., его большой авторитет, популярность в округах Хурасана/Хорасана его многочисленных сочинений. Получив в наследство от своего отца 300 тыс. *динар*ов, он истратил их на учение и распространение знаний: его дом был открыт для шиитов и ученых, как мечеть, всегда полон людьми — учениками, переписчиками и комментаторами текстов и т.д. В своем доме он устраивал «собрания» (*маджалис*) и для шиитов, и для суннитов. В поисках знаний с целью сбора *хадис*ов и сведений о шиитах ал-‘А. объездил ведущие центры шиитской учености, записывал рассказы *шайх*ов-шиитов в Куфе, Багдаде, Кумме. Именно поэтому источники информации ал-‘А. многочисленны и разнообразны по месту происхождения.

Основными учителями ал-‘А. были шиитские ученые-куфийцы — ‘Али б. ал-Хасан б. ‘Али б. Фаддал, автор многочисленных историко-биографических сочинений, трактатов по экзегетике, обладатель большой библиотеки шиитских сочинений, и ‘Абд Аллах б. Мухаммад ат-Тайалиси. Ссылаясь на них, ал-‘А. приводит многочисленные рассказы о ранних последователях Пророка, ранней истории шиитского движения, шиитской пропаганде, приверженцах шиитских *имам*ов, «крайних» шиитах, о последователях учений других религиозно-политических объединений. В числе учителей ал-‘А. упоминается также большая группа ученых-шиитов, выходцев из восточных регионов Халифата — Хорасана и Мавараннахра. Среди них: ‘Али б. Мухаммад ал-Фирузани ал-Кумми, живший в Кеше (позднее Шахрисабз); Джабра’ил б. Ахмад ал-Фарйаби (ум. в конце IX в.), передавший ал-‘А. описание общин *зиндик*ов и их преследований при *халифе* ал-Махди (775–785) со ссылкой на одно из ранних доксографических сочинений — «книгу» ал-Муфаддала б. ‘Умара ал-Джу‘фи; ал-Хусайн б. Ишкиб ал-Марвази (ум., вероятно, в 80-е гг. IX в.), живший в Самарканде и Кеше, автор ряда сочинений («Опровержение зайдитов», «Редкие *хадисы*» и др.), тексты которых передавал его земляк Мухаммад б. ал-Варис ас-Самарканди; Мухаммад б. Ахмад аш-Шазани ан-Найсабури (ум. в начале X в.), с которым ал-‘А. вел переписку; Наср б. ас-Саббах ал-Балхи (ум. в начале X в.), представитель «крайних» шиитов, автор ряда сочинений («Общины шиитов», «Сведения о передатчиках преданий»), известный письменной полемикой об *имамате* с Мухаммадом б. ‘Абд ар-Рахманом ар-Рази, — обмен посланиями между Балхом и Раййем/Реем продолжался до смерти последнего.

Ал-‘А. был чрезвычайно плодовитым автором: ему приписывают свыше 200 сочинений (возможно, часть из них — отдельные главы книг, имевшие самостоятельное хождение). Бóльшая часть его сочинений была посвящена догматике и *фикх*у. Одновременно он — биограф, комментатор Корана, *мухаддис*, астроном и медик. Его сочинения получили известность далеко за пределами Самарканда. ‘Али б. Мухаммад Абу-л-Хасан ал-Казвини, приехавший в 967 г. в Багдад и привезший с собой часть книг ал-‘А., был первым, кто доставил их в Багдад и стал передавать их. Земляк и ученик ал-‘А., Хайдар б. Мухаммад Абу Ахмад ас-Самарканди, читавший все его книги, в письме к последнему привел полный перечень сочинений своего учителя. Ибн ан-Надим (ум. в 380/990 г.) и ан-Наджаши (ум. в 1058 г.) приводят список сочинений ал-‘А. со ссылкой на Хайдара б. Мухаммада ас-Самарканди.

Кроме «Толкования» (к Корану — *ат-тафсир*), сочинения ал-‘А., вероятно, не сохранились. Однако есть основания предполагать, что их использовал Абу ‘Амр ал-Кашши (ум. в 980 г.), уроженец Кеша, в своем биографическом труде Китаб ахбар ар-риджал, содержащем историко-биографические сведения о шиитах. Около 270 раз ал-Кашши ссылается на ал-‘А., который явился, в сущности, основным его информатором. К сожалению, ал-Кашши не называет исполь-

зованных сочинений ал-‘А. (что, впрочем, было распространенной практикой), а приводимый им со ссылкой на ал-‘А. материал настолько разнообразен, что его невозможно с достоверностью идентифицировать с содержанием конкретных сочинений ал-‘А.

Лит-ра: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, 244–246; *ан-Наджаши*. Ар-Риджал, 270–273; *ат-Тихрани*. Табакат, 305–306; GAL, SBd I, 704; GAS, I, 42; *Прозоров*. Историография, № 64.

С. П.

ал-Алкадари, Хасан-*эфенди* б. ‘Абд Аллах б. Курбанали (Курбан-‘Али) ал-Алкадари ад-Дагистани (1834–1910) — крупный дагестанский ученый-историк и правовед, поэт, просветитель. Родился в селении Балахуни (ныне Унцукульский район Республики Дагестан). Отец — *хаджжи* ‘Абд Аллах-*эфенди* (ум. в 1862 г.), ученик Мухаммада ал-Йараги (Магомед Ярагский), знаменитого наставника (*устад*) братства (*тарика*) накшбандийа-халидийа в Дагестане, идейного вдохновителя народно-освободительного движения горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50-х гг. XIX в. Мать — Хафса (Гафсат), дочь Мухаммада ал-Йараги. *Нисба* ал-Алкадари связана с селением Алкадар Кюринского ханства (ныне Сулейман-Стальский район), родиной отца ал-А. С 1834 по 1838 г. ал-А. находился в селении Согратль (ныне Гунибский район), на территории *имамат*а Шамиля, где скрывались его родители и Мухаммад ал-Йараги от преследований царских властей. В связи со смертью ал-Йараги отец ал-А. вместе с семьей вернулся в селение Алкадар, где открыл *мадрас*у, которую он возглавлял в течение 25 лет. В ней преподавали Коран, *тафсир*, арабский язык, логику, мусульманское право, риторику, теорию диспута, метрику, математику. Ал-А. изучил все эти дисциплины; кроме того, он обучался персидскому языку у своего соученика ‘Абд Аллаха из Агдаша. В алкадарской *мадрас*е ал-А. учился до 1848 г., затем отправился в селение Юхари-Ярак Кюринского ханства (ныне урочище Магарамкентского района), где в течение года учился у Исма‘ила-*эфенди*, сына Мухаммада ал-Йараги. В 1855 (или 1856) г. в селении Ахты Самурского округа (ныне центр Ахтынского района) ал-А. в течение 8 месяцев изучал философию, астрономию и медицину в *мадрас*е Мирзаали (Мирза-‘Али). В декабре 1856 г. Йусуф-*хан* Кюринский пригласил ал-А. в свою резиденцию, селение Юхари-Ярак, где он в течение ряда лет заведовал канцелярией и учил детей *хан*а. С 1861 (или 1862) по 1865 г. — делопроизводитель *диван*а в селении Касумкент Кюринского округа (ныне центр Сулейман-Стальского района). С 1866 г. в течение двенадцати лет ал-А. состоял в должности наместника (*на’иб*) Южного Табасарана с резиденцией в селении Нижний Ярак (ныне Ашага-Ярак Хивского района) в чине сначала подпрапорщика (1867), затем подпоручика (1870), поручика (1874). Осенью 1877 г. он был арестован за сочувствие участникам антиколониального восстания 1877 г. и за недонесение царским властям о готовящемся выступлении. После пребывания в дербентской тюрьме (7 с лишним месяцев) ал-А. был отпущен, вернулся в Алкадар, где продолжил преподавательскую деятельность. В марте 1879 г. он был вторично арестован и сослан в Тамбовскую губернию, в г. Спасск, куда прибыл в июле того же года. Примерно через год туда прибыли его жена и дети. В мае 1883 г. ал-А. был переведен по его просьбе в Астрахань, а в июне того же года по амнистии Александра III вернулся вместе с семьей в Алкадар, где жил почти безвыездно до конца своих дней.

В селении Алкадар ал-А. возобновил работу *мадрас*ы, основанной его отцом, одновременно вел научную и литературную работу. *Мадраса* ал-А. — одна из первых в Дагестане школ светского типа, где начали преподавать математику, физику, астрономию, историю, географию. Школа пользовалась большой популярностью, в ней учились представители различных национальностей из Дагестана и Азербайджана.

Ал.-А. оставил богатое научное, поэтическое и эпистолярное наследие. Наиболее значительный исторический труд ал-А. — Асар-и Дагистан («Исторические сведения о Дагестане»). Он был завершен в 1890 г., набран в Петербурге в 1894 (или 1895) г., но опубликован лишь в 1903 г. с разрешения цензуры от августа 1902 г. Автор использовал письменные и печатные материалы на многих языках — арабском, персидском,

азербайджанском, турецком, русском, историко-этнографические и языковые данные. Асар-и Дагистан — крупномасштабное произведение, посвященное истории Дагестана на протяжении полутора тысяч лет (от V в. до 70-х гг. XIX в.). Впервые история была представлена в общедагестанском масштабе как часть истории Кавказа в целом, во взаимодействии с историей России, стран Ближнего Востока, поставлен вопрос о многовековом культурном наследии дагестанских народов.

Книга Джираб ал-Мамнун (*мамнун*, араб., «благодарный», — литературный псевдоним ал-А.) — систематизация богатой и многолетней переписки ученого с представителями дагестанской мусульманской интеллигенции, ответы на многочисленные вопросы по актуальным проблемам дагестанской действительности — земельное, наследственное, семейное право, купля-продажа, *вакф*, обряды, *шари'ат* и нормы обычного права, взаимоотношения различных религий, вопросы этики и морали и т.д. В целом это важный юридический и этико-догматический трактат.

Диван ал-Мамнун — поэтический сборник, в котором нашли отражение многие события политической жизни Дагестана в XIX в. и сохранились поэтические тексты, принадлежащие многим дагестанским авторам XIX в.

В Асар-и Дагистан ал-А. называет 13 своих сочинений, 4 из которых пока не удалось обнаружить, а остальные впоследствии полностью вошли в книгу Джираб ал-Мамнун. В их числе: Джахд ал-'ариб фи джаваб ал-ариб — ответ на поступившие из сибирской ссылки 25 вопросов от Газанфара-*эфенди* по проблемам мусульманского права и этики; Талхис ал-матлуб фи мушкилат мулла Аййуб — ответы на вопросы по логике и логической классификации науки; ал-Кавл ал-джами' фи мушкилат Мухаммад-'Али ал-Чухи — ответ на вопросы о формах земельной собственности, завещаниях, «практической» астрономии; Кашф ал-фаттах фи шарх ан-никах — о практике брака и развода, и т.д.

В книгах и многочисленных письмах и записях ал-А. нашли яркое отражение его общественно-политические, философские, этические воззрения. Исторический процесс он рассматривал как цепь взаимосвязанных и взаимообусловленных событий, одним из первых оценил положительные последствия присоединения Дагестана к России, был знаком со многими достижениями науки, главным условием социального прогресса считал расцвет науки и просвещения. Ал-А. призывал к единству народов, к миру, согласию, веротерпимости, равенству, высоко ценил этические и моральные качества дагестанцев, осуждал насилие, социальную несправедливость, отжившие нормы феодального строя, религиозную нетерпимость. Большую роль в формировании взглядов ал-А. играло его сотрудничество с первой азербайджанской демократической газетой Экинчи («Пахарь»), с ее редактором — выдающимся демократом-просветителем Гасан-*беком* Зардаби, а позже — знакомство с достижениями науки и образования в России.

Рукописное наследие ал-А. огромно, оно сосредоточено в ИИАЭ ДНЦ РАН (автографы — Асар-и Дагистан, Джираб ал-Мамнун, дневник 1906 г., полтора десятка писем, 50 писем-распоряжений в бытность его *на'иб*ом Южного Табасарана; многие тексты в копиях), в Институте рукописей и Институте литературы Академии наук Республики Азербайджан (автографы и копии), в Закатальском краеведческом музее (Диван ал-Мамнун в копии 1879 г., выполненной в ссылке его учеником — Батрук-Мухаммадом из Катеха, и «Макамы» ал-Харири, также переписанные в 1879 г. тем же учеником, с многочисленными записями ал-А. на полях рукописи, сделанными при преподавании этой книги); во многих частных коллекциях (автограф-дневник, точнее, семейная хроника, которую ал-А. вел в 1856–1909 гг., копия с автографа — перечня книг, составлявших личную коллекцию ал-А., большое число автографов и копий материалов, связанных с научной, педагогической, административной работой, значительная частная переписка. В 1999 г. обнаружен автограф Диван ал-Мамнун).

Творческое наследие ал-А. плохо изучено. На русский язык переведено только одно его крупное сочинение — Асар-и Дагистан. Рукописное наследие еще не систематизировано и полностью не выявлено.

Сочинения: Китаб асари Дагистан та'лиф ал-'алламат Мирза Хасан-афанди б. ал-Хаджж-'Абд Аллах-афанди ал-Алкадари ад-Дагистани. Петербург, 1312 [1894/95]; ал-'Урда ал-махдийа ли-р-равда ан-надийа ли-л-фадилайн ад-Дагистанийайн. Сахиб ал-асл... 'Абд ал-Латиф-афанди ал-Хузи... ва-л-мухаммас... Мирза Хасан-афанди ал-Алкадари. Петровск [б./г., дозволено цензурой в 1905 г.]; Джираб ал-Мамнун та'лиф... Хасан-афанди ад-Дагистани ал-Алкадари. Туби'а би-л-матба'а ал-исламийа. Темир-Хан-Шура, 1912; Диван ал-Мамнун. Ат-Табака ал-ула. Темир-Хан-Шура, 1913.

Лит-ра: *Алкадари*. Асари Дагестан; *А.Б.Баймурзаев*. Из истории общественной мысли Дагестана второй половины XIX в. Махачкала, 1965, 58–118; Антология дагестанской поэзии. Махачкала, 1968, 287–288; *М.А.Абдуллаев*. Из истории философской и общественно-политической мысли народов Дагестана в XIX в. Махачкала, 1968, 215–259; *М.Я.Ярахмедов*. Из истории азербайджанско-дагестанской литературы. Баку, 1985, 191–210 (на азерб. яз.); *Т.Нуралиева*. Гасан Алкадари и его коллекция // Сокровищница рукописей. Баку, 1987, т. 8 (на азерб. яз.); Историко-литературное наследие Гасана Алкадари. Сборник научных трудов. Махачкала, 1988.

А. Ш.

ал-Андарасбани, 'Абд ас-Салам б. Мухаммад ал-Хиджжи ал-Х^{в}аризми (ум. в последней четверти XII в.) — широко образованный хорезмийский ученый-ханафит, симпатизировавший му'тазилитам, школа которых занимала прочные позиции в Х^{в}аризме/Хорезме. Сведений об ал-А. в источниках обнаружить не удалось, однако сохранившаяся часть его биографического словаря позволяет представить творческую биографию этого ученого.

Родовое гнездо семьи ал-А. — селение Андарасбан (в Хорезме). У деда ал-А. по матери какое-то время учился ставший впоследствии знаменитым филологом и комментатором Корана Абу-л-Касим аз-Замахшари ал-Х^{в}аризми (ум. в 1144 г.). В свою очередь, сам ал-А. в 1138 г. явился к аз-Замахшари, желая у него учиться, но тот отговорил его. Тем не менее семья ал-А. сохраняла близкие отношения с аз-Замахшари.

В 1150-51 г. во время *хаджж*а ал-А. остановился в Раййе/Рее, у верховного судьи (*кади ал-кудат*) Мухаммада б. ал-Хасана ал-Астарабади, у которого он записывал *хадис*ы, там же он посетил могилу известного теолога-му'тазилита и *факих*а-шафи'ита *ал-кади* 'Абд ал-Джаббара (ум. в 1025 г.) и «благословился» написанными рукой покойного вакфными распоряжениями. Тогда же ал-А. посетил в Багдаде могилу седьмого шиитского *имам*а Мусы ал-Казима (ум. в 799 г.), в Джабал-Табараке — могилу авторитетнейшего *имам*а ханафитов Мухаммада аш-Шайбани (ум. в 804-05 г.), в Медине — могилу главы-эпонима маликитов Малика б. Анаса (ум. в 795 г.). Кроме того, он был в Асадабаде, неоднократно — в Хамадане, где учился у *хафиз*а Абу-л-Фадла ал-Хамадани, в частности по его книге Китаб ат-тамхид фи ма'рифат ат-таджвид («Введение в изучение рецитации Корана») и по собранию *хадис*ов (ал-Джами' ас-сахих) ал-Бухари, делал «выписки» и «выборки» из сочинений других авторов.

Творческая деятельность ал-А. проходила в Гургандже — главном городе Хорезма в общении с учениками упомянутого аз-Замахшари, занимавшими почетное положение в обществе, о чем свидетельствуют их титулы — *шайх ал-кудат, садр аш-шари'а, садр ал-а'имма* и т.д. Одним из его учителей-наставников был любимый и преданный ученик аз-Замахшари, Муваффак ал-Макки (ум. в 1172 г.) — известный оратор, руководивший проповеднической службой в соборной мечети, *факих*, литератор, поэт. Тесные отношения были у ал-А. с другим титулованным учеником аз-Замахшари — 'Абд ар-Рахимом б. 'Умаром Абу Салихом ат-Тарджумани, который в течение семи лет изучал под руководством самого аз-Замахшари его знаменитый му'тазилитский комментарий к Корану и другие предметы. Своим «другом» (*садики*) ал-А. называл Мухаммада ал-Хаджжа, который всю жизнь сопровождал аз-Замахшари, а после его смерти стал учеником самого ал-А. и прослушал все его сочинения. Духовным авторитетом для ал-А. был представитель известной семьи ученых в Марве/Мерве Абу Са'д ас-Сам'ани (ум. в 1167 г.), о котором он отзывался с величайшим почтением и сочинениями ко-

торого (в том числе неизвестными по другим источникам) интенсивно пользовался.

Усердное собирание *хадис*ов, обстоятельное знакомство с историко-биографической и богословско-правовой литературой, прежде всего Мавараннахра и Хурасана/Хорасана, широта взглядов, блестящее владение арабским языком (он знал также персидский, понимал по-хорезмийски) послужили прочной основой научной деятельности ал-А. Он был автором по крайней мере восьми сочинений преимущественно историко-биографического жанра (ранняя история ислама, «достоинства» основателей богословско-правовых школ, жизнеописание судей и т.д.), написанных по-арабски. Наиболее объемистое из них — биографический словарь, последняя часть которого (приблизительно треть общего объема сочинения) сохранилась. Словарь был составлен после 1173 г., сохранившаяся же рукопись переписана вскоре после смерти автора (возможно, это автограф).

Рукопись (объем — 193 листа) содержит 277 биографий, расположенных в алфавитном порядке, начинается с продолжения биографии *мухаддис*а ‘Абд Аллаха б. ал-Мубарака ал-Хурасани (ум. в 797 г.) и обрывается на биографии одного из ранних чтецов Корана — Абу Джа‘фара ал-Мукри’. Название словаря не сохранилось, но, судя по отбору лиц, включенных в него, он был посвящен жизнеописанию аскетов (*зуххад*) и подвижников (*‘уббад*). Автор тщательно и благоговейно описывает их аскетические подвиги, чудеса самоотречения, воздержания и подвижничества, благочестивые изречения, сны. Биографии многих деятелей выглядят как «жития святых». Возможно, этим и руководствовался ал-А. при отборе лиц, биографии которых должны были стать примером благочестивого образа жизни.

Широк и разнообразен круг использованных ал-А. источников — десятки сочинений, написанных учеными из восточных провинций Халифата — Хорасана и Мавараннахра (Нишапур, Хорезм, Мерв, Бухара, Байхак и т.д.), представлявшими местные историко-биографические традиции. Это *факих*и и *мухаддис*ы разных богословско-правовых школ, литераторы, судьи, чиновники, проповедники. Разнообразна и жанровая принадлежность цитируемых сочинений — хроники городов (в частности, Нисабура/Нишапура, Бухары, Багдада и др.), различные сборники мусульманских преданий, сочинения, посвященные толкованию Корана, «науке о *хадисах*», *фикх*у, полемике, суфизму. Достаточно объективно и широко представлена богословско-правовая ориентация ученых — ханафиты, шафи‘иты, му‘тазилиты, *суфи*и и др.

Словарь хорезмийца вобрал в себя информацию из арабоязычных источников, в том числе и ныне утраченных либо сохранившихся в сокращенном виде в более поздних переводах на *фарси*. Особый интерес представляют биографии лиц, деятельность которых проходила в религиозно-культурных центрах Средней Азии — Хорезме, Мерве, Бухаре, Самарканде и т.д. В этих биографиях нашли отражение местные историко-биографические традиции, реальные быт и нравы, специфика бытования ислама в конкретных социально-исторических условиях, формирование сословия местных духовных авторитетов, их роль в пропаганде и передаче религиозных знаний, в установлении тесных и взаимообогащающих духовных связей с остальным мусульманским миром. Об этом свидетельствуют, например, биографии выдающихся мусульманских ученых, известных далеко за пределами Мавараннахра, — ал-Бухари (ум. в 870 г.) и аз-Замахшари. Кроме того, в них содержатся факты и детали их жизни, отсутствующие в других источниках.

Составление словаря относится к периоду духовного и культурного расцвета Хорезма. В последней четверти XII в. Хорезм и его главный город, Гургандж, были средоточием ученых, библиотек, школ, мечетей. Однако вскоре этот цветущий край подвергся опустошительному нашествию монголов: Хорезм был разрушен, библиотеки сожжены, ученые, не сумевшие спастись бегством, истреблены. Огромное письменное наследие, созданное многими поколениями ученых, безвозвратно погибло. В этом контексте следует рассматривать сохранившуюся часть биографического словаря хорезмийского ученого как осколок уничтоженной культуры, как содержательный памятник арабоязычной литературы домонгольского Хорезма.

Лит-ра: [*ал-Андарасбани*. Биографический словарь] // Рук. С 2387 (РФ СПбФ ИВ РАН); *В.И.Беляев*. Арабские рукописи в собрании Института востоковедения Академии Наук СССР // УЗ ИВАН СССР. VI, 1963, 66–76; *А.Б.Халидов*. Неизвестный биографический словарь XII в. из Хорезма // Folia Orientalia. Kraków, 1971, XIII, 67–75; *он же*. Биографический словарь ал-Андарасбани // ППВ. 1974, 143–161; *S.M.Prozorov*. A Unique manuscript of a biographical dictionary by a Khorezmian author // MO. Vol. 5, № 2. June 1999, 9–17.

С. П.

Апанаев, Габдулла (ʻАбд Аллах б. ʻАбд ал-Карим … б. Апанай, 1862–1919) — татарский религиозный и общественный деятель, просветитель, публицист. Родился в Вятской губернии в семье казанского купца второй гильдии. Его отец А.И.Апанаев (1840–1892) постоянно проживал в Казани и имел в городе обширную недвижимость, мыловаренный завод, сеть магазинов. Эта линия разветвленной торговой династии дала татарскому обществу ряд прогрессивно мыслящих и преуспевающих предпринимателей. Так, прадед будущего *мулл*ы, купец первой гильдии, промышленник Ю.И.Апанаев (1770–1840) еще в 1806–1809 гг. содержал типографию, в которой были отпечатаны первые образцы духовной и учебной литературы на татарском языке. Сын последнего и двоюродный дед А. Г. за просветительскую деятельность удостоился отдельного очерка в знаменитом историко-биографическом сочинении Шихаб ад-дина ал-Марджани «Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва-Булгар».

Духовное образование А. Г. получил в одном из лучших конфессиональных учебных заведений города — *мадрас*е Марджанийа, занятия в которой начал посещать в 1870 г. По завершении полного курса обучения (1890 г.) он был назначен указом на должность второго *мулл*ы в Юнусовской мечети на Сенном базаре г. Казани. Он сразу же приступил к реформе приходской *мадрас*ы, решив превратить ее в современное учебное заведение с новым методом обучения и разнообразной учебной программой, в которой органично сочетались бы богословские и светские научные дисциплины. Для этого он не пожалел большей части наследства, доставшегося ему после смерти отца: отдал собственный дом под помещение *мадрас*ы, снабдил классы специальной мебелью и оборудованием, книгами, учебниками и различными пособиями. В его школе преподавал Х.Максуди — автор первых новометодных учебников на татарском языке, будущий редактор самой популярной у татар газеты Юлдуз, а среди *шакирд*ов были будущие писатель Г.Исхаки, поэт Н.Думави и другие знаменитости. В истории Казани эта *мадраса*, наряду со школой (*мектеб/мактаб*) Юнусовского приюта и *мадрас*ой Мухаммадийа, стала фактически первым учебным заведением, в котором новый метод был внедрен еще в конце XIX в.

Очень скоро А. Г. заявил о себе и как о серьезном общественном деятеле. Первой и успешной пробой сил на этом поприще стало для него руководство Мусульманским благотворительным обществом — крупнейшей татарской общественной организацией, созданной в 1898 г. казанским купечеством и обладавшей значительным денежным капиталом. Находясь на посту председателя правления (с 1902 по 1906 г.), А. Г. внес в ее работу значительные изменения. При нем широкое распространение получил сбор пожертвований с благотворительных вечеров и спектаклей, увеселительных прогулок и народных праздников, что привлекло к богоугодному делу широкие слои населения. В этой же сфере он выступил смелым реформатором, сумев обратить на пользу общества религиозный налог на имущество (*закят/закат*) с казанских мусульман. Дело в том, что, по устоявшемуся мнению, поступления от этого налога шли конкретным людям, а не обществу или квартальной общине (*махалла*) в целом. Не вступая в полемику с консерваторами, А. Г. убедил богатых и влиятельных купцов в своей правоте. В результате в статье доходов благотворительного общества *закят* занял прочное место, опередив по прибыльности даже статью членских взносов.

В годы первой русской революции А. Г. раскрылся как грамотный, искусный политик, талантливый публицист, один из руководителей национально-освободительной борьбы народов Российской империи. Его по праву признают одним из основателей первой мусульманской политической партии в России Иттифак ал-муслимин («Согласие

мусульман») и разработчиком ее программных документов; он неизменно избирался членом ее ЦК и казанского Бюро. Он был издателем и редактором газеты Азат («Свободный»), первый номер которой вышел в феврале 1906 г. В передовой статье этого номера выбранное изданием направление недвусмысленно характеризуется как борьба за свободу, социальную справедливость и национальное равноправие. Общественно-политическая активность А. Г. обеспокоила губернское начальство, начавшее решительную борьбу с главными «возмутителями спокойствия». В 1908 г. решением казанского губернатора была обезглавлена организация казанских младомусульман, отправлены в ссылку в Вологодскую губернию А. Г., Г.Баруди, С.Галеев, А.Казаков. По возвращении из ссылки (1910 г.) А. Г. вновь оказывается в самом центре общественной жизни. Он избирается гласным городской Думы и там работает сразу в четырех комиссиях, а также выдвигает свою кандидатуру на выборах в Государственную думу 4-го созыва. Помимо этого много времени он уделяет любимому делу — просветительству. В его *мадрасе* стали готовить преподавателей для новометодных школ губернии.

После 1917 г. А. Г. резко протестовал против узурпации власти большевиками, против разгона Учредительного собрания и разгрома «Забулачной республики». В июле 1919 г., во время бунта в Казани татарского запасного батальона он был арестован (в качестве заложника), обвинен в подготовке контрреволюционного мятежа и в убийстве (1918 г.) Мулланура Вахитова и расстрелян.

Лит-ра: *Р.Р.Салихов.* Имамы Сафиулла Абдуллин и Габдулла Апанаев — ученики и последователи Ш.Марджани // Марджани: наследие и современность. Казань, 1998, 179–185.

Р. С.

Апанаевская мадраса (известна также под названием Приозерная, а с начала XX в. — Касимийа, по имени последнего *имама* Второй соборной мечети) — одно из старейших учебных заведений Казани. Становление А. М. восходит к 70-м гг. XVIII в., когда в Казани была выстроена вторая каменная мечеть (Апанаевская) и учрежден новый мусульманский приход со своим собственным учебным заведением. Традиции А. М. как конфессионального училища с традиционным образованием складывались на протяжении десятилетий. А. М. занимала одно из первых мест среди казанских дореформенных школ, в ней служили известные татарские преподаватели (ед.ч. *мударрис*). Это были высокообразованные богословы бухарской школы, имевшие собственные библиотеки. Ежегодно к ним съезжались из разных уголков Российской империи сотни учащихся (ед.ч. *шакирд*). Только в 1875 г. в *мадрасе* было более 300 учащихся. В середине XIX в. А. М. считалась одной из самых престижных мусульманских школ Внутренней России. С 1877 г. школа размещалась в специально построенном двухэтажном кирпичном здании (ныне существующем) с просторными светлыми классами, с комплексом хозяйственных построек (столовая, прачечная и т.д.).

Начиная с 80-х годов XIX в. А. М. все меньше ориентировалась на бухарских традиционалистов, становилась более восприимчивой к новым веяниям в духовной жизни поволжских татар. Появились новые педагоги из числа бывших учащихся этой школы, расширился круг преподаваемых предметов, светские науки потеснили сферу религиозных дисциплин. Среди молодых преподавателей был А.-З.Валиди (Валидов, 1890–1970) — будущий ученый-тюрколог, дававший уроки по истории тюрок и арабской литературе. В разные годы в А. М. обучались будущие писатели Г.Исхаки, З.Бигиев, Г.Камал и др.

А. М. была закрыта в 1918 г.

Лит-ра: *Салихов, Хайрутдинов.* Памятники, 38–41.

Р. М., Р. С., Р. Х.

Апанаевская мечеть в Казани — памятник мусульманской культовой архитектуры второй половины XVIII в., относящийся к типу двухэтажных, двухзальных мечетей с *минаретом* на крыше. А. М. была построена на средства купца Якупа Султангалеева, отсюда ее другое название — Галеевская; она известна также как Вторая соборная (с ее строительством образовался второй

официально зарегистрированный мусульманский приход в г. Казани) и Байская (Байлар).

Первоначально здание было вдвое короче и состояло из молельного дома и вестибюля, разделенных поперечной стеной, на которую опирался восьмигранный минарет, прорезавший четырехскатную килевидную крышу. На первом этаже размещались вестибюль с лестницей на второй этаж и служебно-складские помещения. Второй уровень вестибюля был анфиладно связан с молельным залом. Помещения перекрывались сводами, украшенными пышной барочной лепниной. Углы здания были раскрепованы сдвоенными и одинарными в простенках окон пилястрами криволинейного абриса. Прямоугольные окна второго этажа имели пышные наличники с трехступенчатыми арочными сандриками на пилястрах. Дверные и оконные проемы первого этажа аналогичных, но более скромных форм.

В 1872 г. А. М. была расширена в северном направлении. Двухэтажная пристройка, включавшая дополнительный зал и новый вестибюль, была решена (архитектор П.И.Романов) в абсолютно идентичных формах. Новый восьмигранный двухъярусный минарет был возведен на стыке нового и старого объемов. На него вела внутристенная лестница. После реконструкции во второй половине XIX в. в стилевом оформлении мечети сохранилось сочетание форм московского барокко и элементов татарского декоративного искусства.

Одним из первых *имам*ов А. М. был С.Сагитов, учившийся в Хиджазе и в Бухаре и учредивший во втором приходе *мадрасу*. До последней четверти XIX в. священнослужители А. М. ориентировались на традиции мусульманского Востока, в частности Бухары. Затем наступил период утверждения в приходе новометодного образования. А. М. обслуживала самый богатый приход (*махалла*) города, родовое гнездо известного купеческого рода Апанаевых, поэтому содержание мечети и его служителей по праву считалось одним из лучших в городе. В начале XX в. в приходе А. М. насчитывалось 300 душ мужского пола при 38 домовладельцах.

Ныне от одной из интереснейших по архитектуре мечетей в стиле барокко сохранился лишь прямоугольный остов со следами былой пышной отделки на фасадах. Сохранились угловые и большая часть простеночных пилястр и венчающий карниз. В 30-е гг. XX в. были безжалостно разрушены минарет и своды перекрытия второго этажа с крышей. Уничтожены интерьеры, заложены старые и пробиты два ряда новых окон. Здание перепланировано для нужд детского сада.

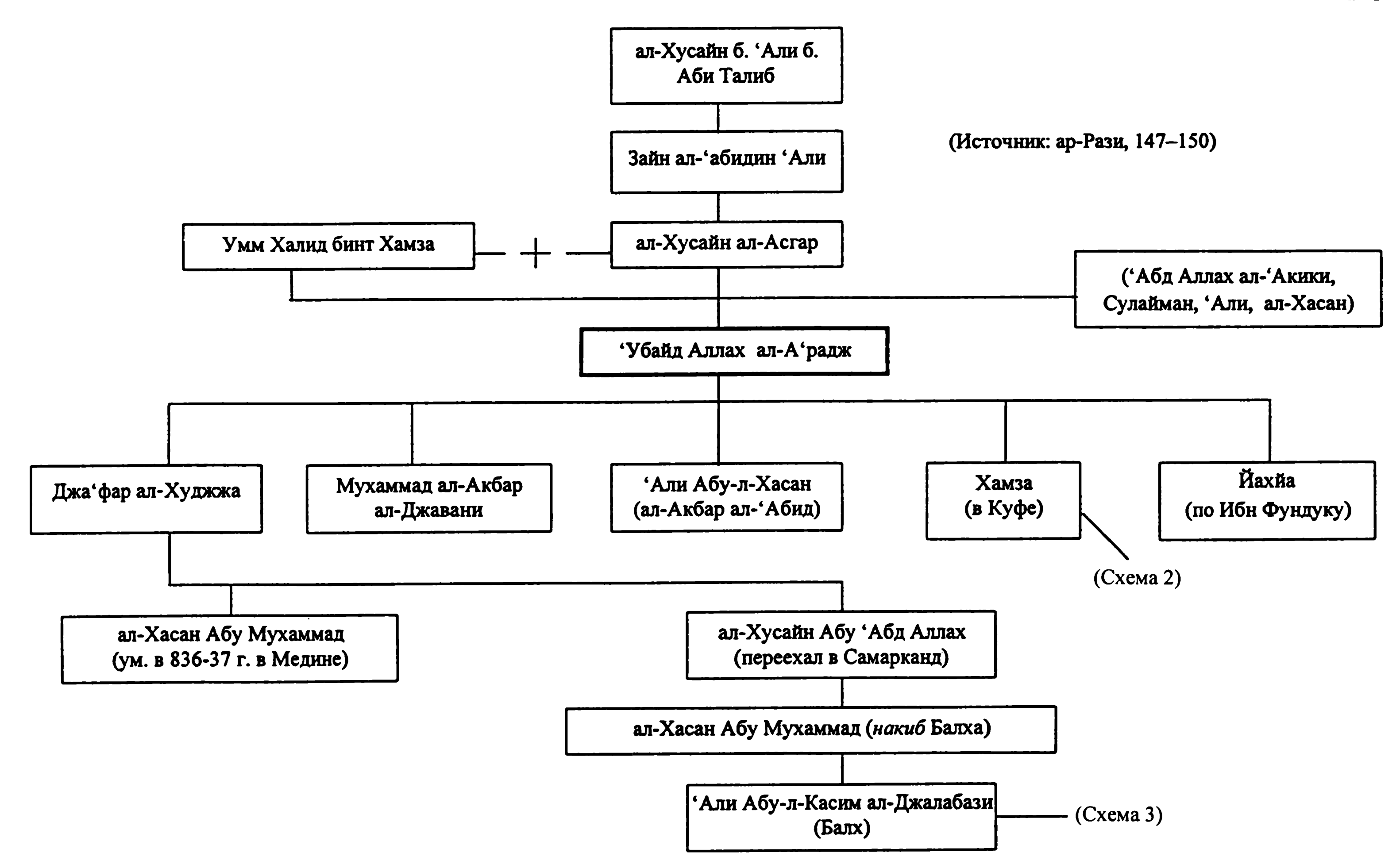
Лит-ра: *Халитов*. Архитектура мечетей, 86–91, 123, 130; *Салихов*, *Хайрутдинов*. Памятники, 80–81.

Х. Н.

ал-А'радж, 'Убайд Аллах б. ал-Хусайн б. Зайн ал-'абидин 'Али б. ал-Хусайн б. 'Али б. Аби Талиб — один из известных представителей Дома Пророка. К нему возводят свои родословные большинство сайиидских семей Средней Азии (*сайиид*ы Тирмиза/Термеза, Балха, Самарканда, Касана и др.) (см. схемы 1–3). Сведения об ал-А. в источниках довольно отрывочны. В ранней традиции (ат-Табари, Байхаки) он упоминается, например, в составе делегации от второго аббасидского *халиф*а Абу Джа'фара ал-Мансура (754–775) к Абу Муслиму (уб. в 755 г.). Когда противостояние двух последних достигло кульминации, ал-А. решил удалиться из ал-Мада'ина в Нисабур/Нишапур. *Халиф* приветствовал это решение; по другой версии, сам подтолкнул ал-А. к переселению, заявив, что ал-Мада'ин слишком мал, чтобы уместить двух *халиф*ов. Однако и в Нишапуре некоторые политические деятели пытались использовать его в своих интригах. Ал-А. предпочел не вмешиваться в политику и охотно сообщал и *халиф*у, и Абу Муслиму о тайных намерениях всех, кто к нему обращался. Настойчивое стремление Абу Муслима воспользоваться посредничеством ал-А. вынудило последнего удалиться из Хорасана в ал-Мадину к своему брату 'Абд Аллаху ал-'Акики.

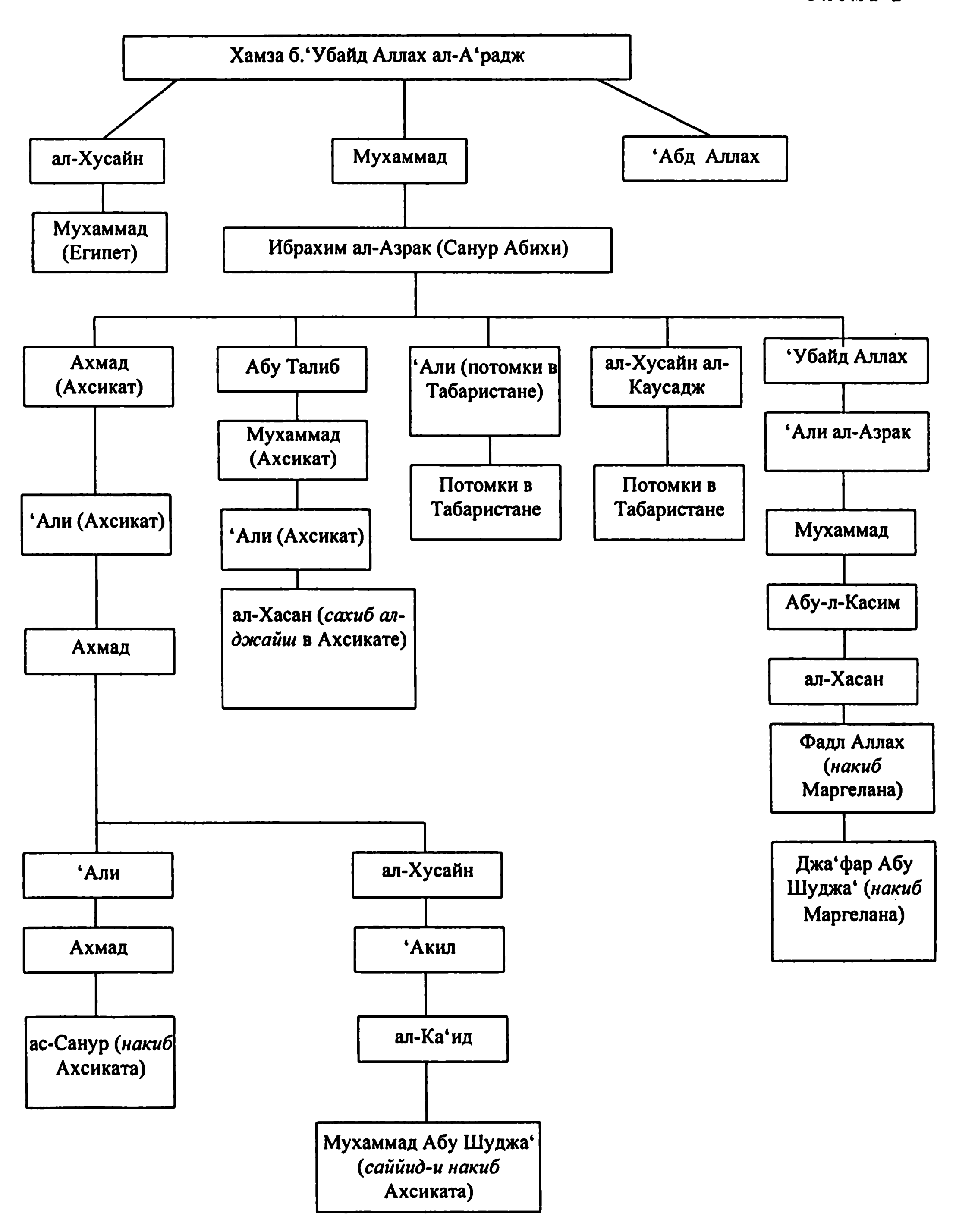
Лояльная по отношению к Аббасидам политическая позиция ал-А. и части его потомков была оценена *халиф*ами: некоторые из них получили доходные государственные должности. Старший сын ал-А., Джа'фар, имел свою партию сторонников (*ши'а*), кото-

Схема 1



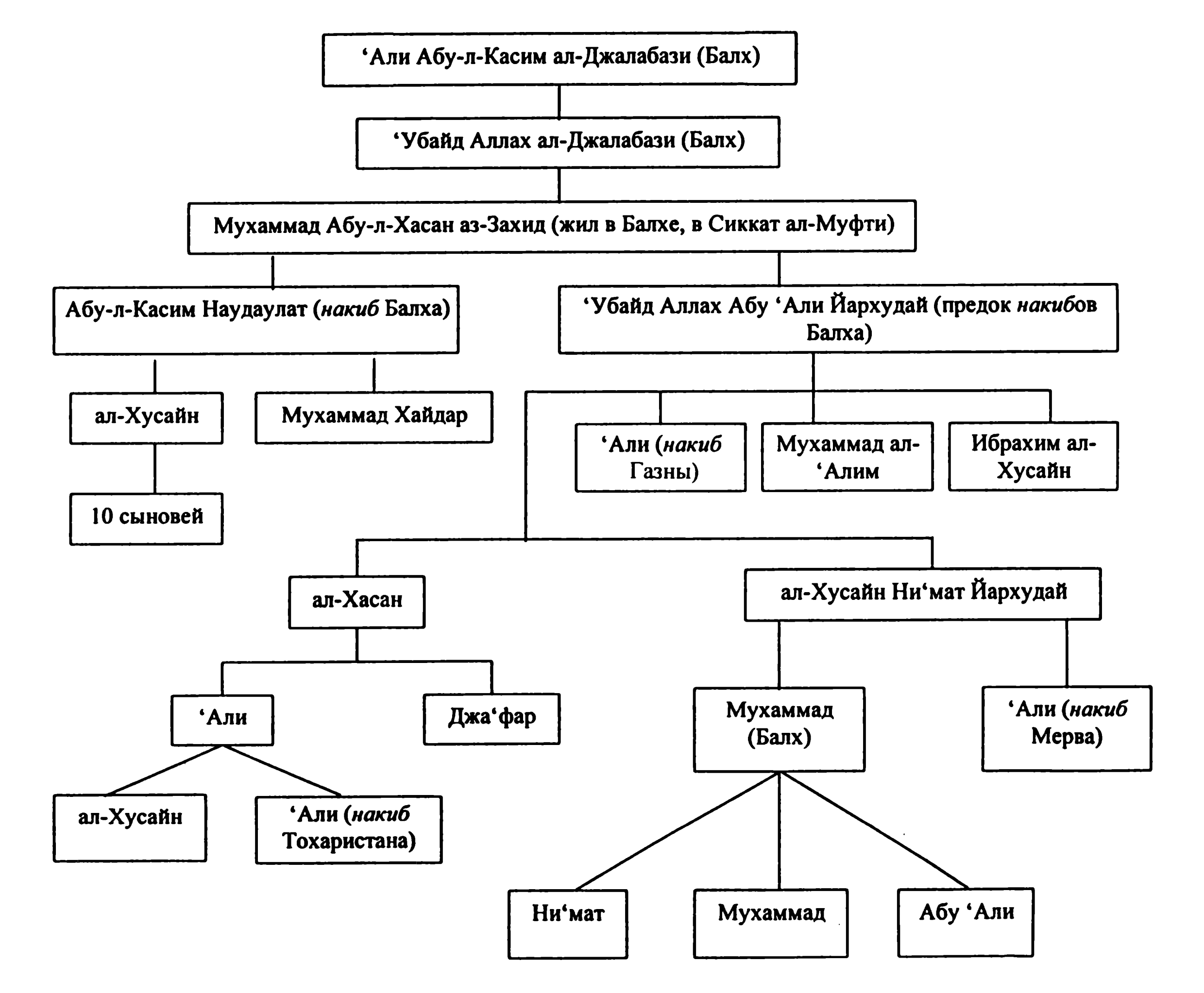
(Источник: ар-Рази, 147–150)
ал-Хусайн б. ‘Али б. Аби Талиб
Зайн ал-‘абидин ‘Али
ал-Хусайн ал-Асгар
Умм Халид бинт Хамза
(‘Абд Аллах ал-‘Акики, Сулайман, ‘Али, ал-Хасан)
‘Убайд Аллах ал-А‘радж
Джа‘фар ал-Худжжа
Мухаммад ал-Акбар ал-Джавани
‘Али Абу-л-Хасан (ал-Акбар ал-‘Абид)
Хамза (в Куфе)
Йахйа (по Ибн Фундуку)
(Схема 2)
ал-Хасан Абу Мухаммад (ум. в 836-37 г. в Медине)
ал-Хусайн Абу ‘Абд Аллах (переехал в Самарканд)
ал-Хасан Абу Мухаммад (*накиб* Балха)
‘Али Абу-л-Касим ал-Джалабази (Балх)
(Схема 3)

Схема 2



Хамза б.'Убайд Аллах ал-А'радж
ал-Хусайн
Мухаммад
'Абд Аллах
Мухаммад (Египет)
Ибрахим ал-Азрак (Санур Абихи)
Ахмад (Ахсикат)
Абу Талиб
'Али (потомки в Табаристане)
ал-Хусайн ал-Каусадж
'Убайд Аллах
Мухаммад (Ахсикат)
'Али ал-Азрак
Потомки в Табаристане
Потомки в Табаристане
'Али (Ахсикат)
'Али (Ахсикат)
Мухаммад
ал-Хасан (сахиб ал-джайш в Ахсикате)
Абу-л-Касим
Ахмад
ал-Хасан
Фадл Аллах (накиб Маргелана)
Джа'фар Абу Шуджа' (накиб Маргелана)
'Али
ал-Хусайн
Ахмад
'Акил
ас-Санур (накиб Ахсиката)
ал-Ка'ид
Мухаммад Абу Шуджа' (саййид-и накиб Ахсиката)

Схема 3


‘Али Абу-л-Касим ал-Джалабази (Балх)
‘Убайд Аллах ал-Джалабази (Балх)
Мухаммад Абу-л-Хасан аз-Захид (жил в Балхе, в Сиккат ал-Муфти)
Абу-л-Касим Наудаулат (*накиб* Балха)
‘Убайд Аллах Абу ‘Али Йархудай (предок *накиб*ов Балха)
ал-Хусайн
Мухаммад Хайдар
10 сыновей
‘Али (*накиб* Газны)
Мухаммад ал-‘Алим
Ибрахим ал-Хусайн
ал-Хасан
ал-Хусайн Ни‘мат Йархудай
‘Али
Джа‘фар
Мухаммад (Балх)
‘Али (*накиб* Мерва)
ал-Хусайн
‘Али (*накиб* Тохаристана)
Ни‘мат
Мухаммад
Абу ‘Али

рую называли Худжжат Аллах («Свидетельство Аллаха»), за что он получил прозвище ал-Худжжа. Среди потомков ал-А. — авторы богословских сочинений.

Один из сыновей Джа'фара ал-Худжжи, ал-Хусайн Абу 'Абд Аллах, перебрался в Самарканд, а затем в Балх, где его сын ал-Хасан стал *накиб*ом. Именно к нему возводят свои родословные *сайийд*ы Термеза (салаватские *х^ваджи*), Балха и некоторые сайийдские семьи Самарканда. Впоследствии за представителями этой линии были закреплены должности (ставшие фактически наследственными) *накиб*ов («глава», «старейшина» объединения *сайийд*ов данного региона) и *накиб ан-нукаба'* («верховный глава») в Балхе, Термезе, Тохаристане, Мерве, Газне и в других городах.

Потомки третьего сына ал-А., *амир*а Хамзы, также занимали эту должность в Ахсикате, Маргинане (совр. Маргилан) и Касане. Бóльшая часть *сайийд*ов этих городов возводят к нему свои родословные.

Лит-ра: *ат-Табари*. Та'рих, I, 61, 200; *ат-Табари*. История (перевод), 347; Погребальная эпиграфика *мазар*ов Самарканда, Шахрисабза, Карши и Термеза (см. лит-ру к ст. Садат-и Тирмиз).

Б. Б., Аш. М.

Арслан-баб — 1) «старший святой» историко-культурного региона Туркистан, легендарный учитель *х^ваджи* Ахмада ал-Йасави (ум. в 1166-67 г.). Посещение его мавзолея в поселке Шаульдер (древний Отрар) Южно-Казахстанской области и проведение ночи у его могилы — один из основных этапов в совершении паломничества (*зийара*) к мавзолею Ахмада ал-Йасави.

Древний культ А.-б. по своему происхождению, видимо, связан с силами природы и водными источниками: сезонный ураганный ветер в этой местности называют «ветром А.-б.» (Арслан-*баб шамали*), несколько горных речушек и каналов носят его имя (Уграк Арслан суй, Арсланлик ариг, Арсланлик суй). В исламизации и реисламизации этого культа можно выделить несколько этапов.

Кахтанидский этап. В результате распространения идей и мотивов южноаравийского (кахтанидского) предания в окраинных районах Центральной Азии он приобретает черты героя из коранического народа 'адитов, обладавшего огромным ростом (надгробие над его могилой в селении Шаульдер достигало невероятной длины — 24 м), становится долгожителем (по преданию, он прожил 340 лет).

Кайсанито-мубайийидитский этап. В период доминирования учения «одетых в белое» (перс. *сафид-джамеган*, араб. *ал-мубайийида*) он становится потомком *имам*а кайсанитов Мухаммада б. ал-Ханафии (ум. в 700 г.), к его имени добавляется кайсанито-шиитский титул *баб* («врата»).

Этап хадисоведов. Усилиями местных *мухаддис*ов, творивших в X–XI вв. в жанре *фада'ил* («достоинства [городов и их окрестностей]»), он превращается в 340-летнего сподвижника Пророка — (Абу Джа'фара Мухаммада б.) Настура ар-Руми. По сведениям Абу Хафса ан-Насафи (ум. в 1142 г.), в Фарабе в XI в. он передавал непосредственно от имени Пророка 14 *хадис*ов.

Суфийский этап. Он превращается в другого сподвижника Пророка — Салмана ал-Фариси (ум. в 657 г.), долгожителя, имевшего почетное задание Пророка передать его наследие в форме финика (*нахла, хурма*) *х^вадже* Ахмаду ал-Йасави. В родословных туркистанских *х^ваджей* он — старший современник, ближайший родственник *х^ваджи* Ахмада ал-Йасави (дядя со стороны отца). При его могиле возникает *ханаках* (*суфихана*), где йасавит *суфи* Мухаммад Данишманд Зарнуки (XII в.) обучает *мурид*ов радениям *(зикр джахр)*.

2) «Святое» место у целебного источника возле города Джалалабад в Республике Кыргызстан. Сюда с надеждой на выздоровление от болезней совершают паломничество или приезжают просто на отдых тысячи жителей со всей Ферганской долины и из окрестных горных районов.

По одной из версий местных преданий, имя «святого» — 'Абд ар-Рахман, сын Исхич-*баб*а, прямого потомка *имам*а Мухаммада б. ал-Ханафии. Он прибыл сюда во главе первых арабов-мусульман и обратил в ислам население этих местностей. Затем ходил на священную войну (*газв*) в Восточный Туркистан до города Хотан. По возвращении из похода скончался в местности Карагина (Джалалабад).

По другим версиям, он — сын Халида б. ал-Валида или даже сподвижник Пророка ʻАбд ар-Рахман б. ʻАуф.

Лит-ра: *ал-Багдади*. Та'рих Багдад, I, 163–171; *ʻУмар б. Мухаммад ан-Насафи*. Ал-Канд фи зикр ʻулама' Самарканд. Тахкик Йусуф ал-Хади. Тихран, 1999, 348–349, 365–366; *Муса Сайрами*. Та'рих-и аминийа. СПб., 1904, 289; Насаб-намайи Исхидж-баб / Рук. из частного собрания Шавасила Зиядова (Таш.).

Аш. М.

Арчман-ата — одно из связанных с культом природы наиболее посещаемых святых мест Туркменистана. Особую популярность приобрело благодаря соседству курорта Арчман, имевшего в СССР статус общесоюзного. Находится на территории Бахарденского *этрапа* (района), в 120 км западнее Ашхабада. До 80-х гг. XX в. представляло собой земляной могильный холмик длиной 4 м, обнесенный глинобитной оградой. Слева от входа внутри ограды на двух вертикальных метровых подпорках лежала жердь, имитирующая так называемое *чиле агач* — «дерево чиле», под которым, троекратно обходя могилу, должны были, нагнувшись, пройти женщины с больными детьми, желая избавить их от болезни. В изголовье могилы стоял сосуд, в который паломники клали дары — деньги и сладости. В конце 70-х или начале 80-х гг. глинобитная ограда была заменена оградой из бутового камня, а в изголовье могилы появилась плита из белоснежного мрамора, на которой после традиционного Бисми-Ллахи ар-Рахман ар-Рахим («Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного») было начертано имя «святого» — Кочкар-*ата*. Святилище А.-а. носит и такое название, ему отдают предпочтение старожилы селения Арчман, расположенного в 3 км от курорта. В 90-х гг. над святилищем был выстроен кирпичный мавзолей.

Начало паломничества к этому святому месту уходит в седую старину и связано с вытекающим тут же из-под горы Дегирмендаг ручьем с серно-родонистой водой, универсальные лечебные свойства которой были издавна замечены как людьми, так и дикими животными. С этим местом связаны два варианта легенды. Согласно одному из них, более распространенному, первым, кто случайно открыл целебные свойства источника, был некий пастух Арчман, страдавший от чесотки. Наткнувшись на ручей и искупавшись в нем, он навсегда избавился от своей болезни. После этого люди стали называть источник по имени открывшего его пастуха. Предполагается, что имя/название Арчман происходит от перс. *арджуманд* («благородный»; «отличный», «превосходный», «драгоценный»), что вполне соответствует репутации источника. Другой вариант легенды гласит, что название источника, а затем и святилища близ него связано с горным бараном–архаром, кочкаром, который лечил свои раны в ручье. Это было замечено, и люди, последовав примеру животного, тоже стали использовать воду источника в подобных целях. Поэтому целебный источник назвали именем его первооткрывателя, прибавив к нему в знак уважения слово *ата* («отец», «дед», «предок»). В любом случае могила «святого» здесь является попыткой представителей официальной религии как-то «мусульманизировать» слишком явный до того языческий характер обращения к силам природы.

Ритуал паломничества помимо молитвы, привязывания вотивных тряпочек к шесту у «могилы» «святого» и пролезания, при необходимости, под *чиле агач* включает также ряд других характерных элементов. Это прежде всего изготовление глиняных лепешечек, которыми облеплены все наружные стены гробницы. Глину, смоченную водой чудотворного источника, паломник кладет на больное место. Затем скатывает из нее шарик-лепешечку, который и прилепляет к стене святилища. Считается, что, когда лепешечка высохнет и отвалится от стены, «отсохнет» и болезнь страждущего. Множество лепешечек валяется на земле у стен святилища. Другой элемент ритуала — подъем по тропинке на невысокую, но довольно крутую гору Дегирмендаг к установленной там как символ курорта, отражающий один из вариантов народной легенды, скульптуре архара. У его ног, как и у могилы «святого», паломники оставляют определенные дары, а шея архара сплошь увешана вотивными тряпочками. Попытка официальных властей демонстративно сорвать тряпочки с каменного архара не дала желаемого результата:

паломничество к нему временно прекратилось, но вскоре возобновилось.

В 50–60 метрах от А.-а. находится домик следящего за чистотой на святилище смотрителя-*мюджевюр*а — официального сторожа расположенного тут же, в нескольких десятках метров, закрытого для посторонних источника-бассейна, откуда вода по трубам подается к лечебным корпусам курорта. Смотритель оперативно появляется у каждой группы паломников, читает молитву, отвечает на вопросы пришедших и принимает соответствующие дары для «святого».

Паломники к А.-а. — не только сотни больных, прибывающих на курорт по путевкам, но и множество людей, приезжающих сюда «дикарями». Для купания последних в 80-е гг. в полукилометре к северу от курорта сооружен специальный платный бассейн, куда поступают излишки воды арчманского источника.

Лит-ра: *С.Демидов*. У подножия «священного» архара // Комсомолец Туркменистана. 11.09. 1982; *он же*. Легенды, 76–83.

С. Дем.

Асан-Елга (Кукморский район, Республика Татарстан) — селение, в низинной части которого в ряду уличной жилой застройки расположена мечеть, построенная предположительно в конце XVIII в. народными мастерами.

Деревянная одноэтажная мечеть в А.-Е. относится к типу двухзальной с минаретом в центре крыши. Прямоугольная в плане мечеть, 8υ15,6 м, включает три анфиладных помещения: основной молельный зал, занимающий половину объема здания, дополнительный зал для вступительных молитв и вестибюль. Под вестибюлем в подклетном пространстве расположена прихожая с основным входом в мечеть на восточной стороне. Над входом нависает остекленная веранда, поддерживаемая двумя колоннами и связанная с вестибюлем дверным проемом. В прихожей оставляют уличную обувь и по лестнице, расположенной в северо-западном углу, поднимаются в вестибюль. В юго-западном углу вестибюля размещена узкая лестница на чердак и минарет. Высокая стропильная четырехскатная крыша мечети крыта тесом. Консольный, квадратный в плане выступ *михраб*а покрыт трехскатной тесовой крышей. В центре четырехскатной крыши возвышается восьмигранный минарет, завершенный высоким шатром. Стойки минарета опираются на бревенчатый квадратный сруб, в основании которого лежат мощные поперечные балки перекрытия. Жесткость стволу минарета придают поперечные врубки в стойки каркаса и горизонтальные связи на уровне перекрытий светового фонаря и основания шатра минарета. Снаружи минарета эти места акцентированы широкими карнизами с пологими тесовыми водосливами. Световой фонарь не остеклен. В отличие от более поздних мечетей на него ведет не винтовая, а одномаршевая лестница. Сруб мечети из бревен диаметром до 50 см обшит тесом и поставлен на бутовый фундамент. Прямоугольные окна обрамлены простыми наличниками.

Мечеть в А.-Е. практически единственный из известных, сохранившихся до наших дней памятников татарского деревянного культового зодчества конца XVIII в. При лаконизме традиционного объемно-планировочного решения выделяется монументальностью форм, скрытых ныне более поздней обшивкой.

Х. Н.

Ахмад ал-Йамани, Ахмад б. Ибрахим б. Мухаммад ал-Газикумуки ад-Дагистани ал-Хасани аш-Шафи'и (ум. в 1450 г.) — крупный религиозный деятель, *мударрис*, ученый, переписчик рукописей, распространитель ислама в Дагестане. Умер в дагестанском (лакском) селении Кумух — крупном политическом, идеологическом, экономическом и административном центре Дагестана. Сведения о жизни и деятельности А. ал-Й. сохранились в трудах дагестанских авторов на полях рукописей и носят фрагментарный характер. *Шайх имам* А. ал-Й. был преподавателем (*мударрис*) и судьей (*хакам*) в университете ал-Азхар, в Каире, некоторое время жил в Йемене, по приказу правителя Египта прибыл в *вилайат* Гумик (Кумух), где начал проповедовать ислам.

Сведений о времени прибытия А. ал-Й. в Дагестан обнаружить не удалось, но точно

известно, что в 1432 г. он уже был в Дербенте (в том году у него там родился сын Нур ад-дин ‘Абд ал-Кадир). С декабря 1434 по июнь 1450 г. у него родилось еще пятеро детей — и все в Газикумухе (Газикумук). Трое из них, как и их отец, умерли от чумы в 1450 г. Согласно письменным памятникам и устным преданиям, могила А. ал-Й. была известна в Дагестане и служила своего рода местом паломничества. А. ал-Й. играл заметную роль в политической и духовной жизни кумухского общества, возглавлял теократическую власть в *вилайате* Газикумух, оттеснив светскую. Об этом свидетельствует письмо некоего *сайийд*а Мухаммада к общинам (*джама‘ат*) Газикумуха, Калакорейша и Зерехгерана — к *‘улама’*, *факих*ам, праведникам (*салих*), *дарвиш*ам (*факир*), *сайийд*ам, к *кадиям*, *амир*ам, *садр*ам, знати (*а‘йан*) и особенно — к *сайийду* Ахмаду. А. ал-Й. развернул активную деятельность по утверждению позиций ислама в Кумухе и соседних общинах, по внедрению установок *шари‘ат*а вместо норм обычного права. В частности, он запретил в Кумухе употребление бузы и обычай *ишкиль* (насильственное отчуждение имущества в обеспечение долга). Впоследствии, однако, *ишкиль* был им же восстановлен.

Перу А. ал-Й. принадлежит несколько сочинений. Среди них этико-догматический трактат Вафк ал-мурад, содержащий систему норм поведения мусульманина (*сулук*) и минимум основных сведений, знание которых обязательно. В нем имеются следующие разделы: о пользе чтения Корана и *сунн*ы; о поминании Аллаха; о молитвах, их категориях; об *азане* и *икаме* (призыв к молитве); о поведении в пятничный день при входе в мечеть и выходе из нее, при посещении могил; сведения о празднествах, лунных затмениях, молениях о ниспослании дождя; правила, связанные с путешествием, военным выступлением и т.д. Списки этого сочинения хранятся как в государственном хранилище (Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН), так и в частных собраниях. Один из списков ИИАЭ подготовил 13 *зу-л-ка‘да* 905/10 июня 1500 г. ‘Али, сын Мухаммада из одного из селений Зерехгерана. Копия, хранящаяся в частной библиотеке (селение Мегеб Гунибского района), выполнена примерно в XIX в. Вафк ал-мурад было известно широкому кругу читателей, его переписывали и изучали при жизни автора и под его руководством. В частности, сохранилось известие о том, что копия Вафк ал-мурад была сделана в Багдаде с экземпляра самого автора (автографа) в 1443-44 г.

Сохранились также рукописи, переписанные самим А. ал-Й. В их числе Шарх ал-Кафийа ал-машхур би-р-Ради («Комментарий на книгу ал-Кафийа, известный как ар-Ради»). Это — обширный комментарий Наджм ад-дина ар-Ради ал-Астарабади на довольно распространенный в исламском мире трактат по грамматике арабского языка Ибн ал-Хаджиба (ум. в 1248 г.). Дата переписки — 8 *раби‘ ал-аввал* 831/27 декабря 1427 г. Место переписки не указано.

А. ал-Й. был *сайийд*ом. В 1899–1900 гг. в Кумухе был реставрирован *зийарат* (место поклонения) А. ал-Й. с фиксацией на отдельном камне его родословного древа, восходящего к ‘Али б. Аби Талибу. Там же сообщается, что род А. ал-Й. прекратил свое существование в 1833-34 г.

Еще в начале XX в. в Кумухе было особо почитаемо местным населением фамильное кладбище Йаманиттал («Йеменское»), где похоронены А. ал-Й. и его потомки. Ныне памятники не сохранились (кроме стелы 1899-900 г., составленной с учетом записей на других намогильных камнях). Летом-осенью 2001 г. над ней был возведен новый *зийарат*, торжественно открытый в 2002 г.

Лит-ра: *ад-Дургили*. Нузхат ал-азхан, 9; *Гайдарбеков*. Хронология, IX, 20; *Саидов*. О некоторых памятниках; *Лавров*. Эпиграфические памятники, 2, 107–108; *Т.М.Айтберов*. Письма сайийда Мухаммеда к сайийду Ахмаду Йамани // Научно-практическая конференция молодых ученых Дагестана «Молодежь и общественный прогресс». Махачкала, 1978, 75; *А.Шихсаидов*. Ахмад ал-Йамани // Ильчи (газ.) (на лакск. яз.). Махачкала, ноябрь 1998.

А. Ш.

Ахрар, ‘Убайд Аллах б. Махмуд Насир ад-дин аш-Шаши, *х^ваджа* (*Хадрат-и Ишан*; 1404–1490) — признанный авторитет суфийского братства накшбандийа второй половины XV в., крупнейший политический деятель и обладатель одного из самых значи-

тельных состояний своего времени. С его именем связана активная и целенаправленная политическая и экономическая деятельность братства накшбандийа и распространение его идеологии за пределами Центральной Азии.

Х^{в}аджа А. принадлежал к роду потомственных *шайх*ов. Его предок по отцовской линии, *х^{в}аджа* Мухаммад ан-Нами, родом из Багдада (по другим сведениям — из Х^{в}аризма/Хорезма), став приверженцем знаменитого шафи‘итского *имама* Абу Бакра Мухаммада б. ‘Али ал-Каффала аш-Шаши (ум. в 976 г.), перебрался в Ташкент. Прадед *х^{в}аджи* А., *х^{в}аджа* Шихаб ад-дин аш-Шаши, занимался земледелием и торговлей, имел двух сыновей — *х^{в}аджу* Мухаммада и *х^{в}аджу* Махмуда (дед *х^{в}аджи* А.). Предок *х^{в}аджи* А. по женской линии — *шайх* ‘Умар ал-Багистани (Багистан — горное селение близ Ташкента), старшим сыном которого был *шайх* Хаванд-и Тахур. Сын последнего — *х^{в}аджа* Да’уд, кровной родственницей которого была мать *х^{в}аджи* А. Все они считались *сайид*ами. *Х^{в}аджа* А. родился в селении Багистан. В малом возрасте был отдан в *мактаб-и туфулийат* (начальная, или детская, школа), рано проявил склонность к мистике и еще в юности был посвящен в первую ступень суфийского Пути. Это событие в его жизни связано с именем Хасана ‘Аттара. Когда *х^{в}адже* А. было 22 года, его дядя *х^{в}аджа* Ибрахим Шаши увез его из Ташкента и привез в Самарканд на учебу. К этому времени стремление овладеть эзотерической наукой (*‘илм ал-батин*) у *х^{в}аджи* А. уже преобладало над желанием познать «явные» науки (*‘илм аз-захир*). В Самарканде *х^{в}аджа* А. знакомится со многими *шайх*ами, посещает их собрания (*маджалис*). Позже он отправляется в Бухару, затем в Харат/Герат — центр политической и религиозной жизни империи Тимуридов того периода. В течение этих многолетних путешествий *х^{в}аджа* А. общается со знаменитыми *шайх*ами XV в., среди них — *сайид* Амир Касим Табризи (ум. в 1433-34 г.), Зайн ад-дин Хавафи (ум. в 1439 г.), Бэха’ ад-дин ‘Умар (ум. в 1453 г.) и др. В итоге исканий *х^{в}аджа* А. решает окончательно посвятить себя суфийскому Пути — «людей базара и торговцев». До него доходит весть о выдающемся *халифá х^{в}аджи* Баха’ ад-дина Накшбанда (ум. в 1389 г.) — *маулана* Йа‘кубе Чархи (ум. в 1434-35 г.), от которого *х^{в}аджа* А. и получает *иршад*. После этого он едет на год в Герат, затем (1431-32) в возрасте 28 лет возвращается в Мавараннахр. Живя в Ташкенте, он часто посещает Паркент, Шахрухийу, Самарканд и другие города, где активно пропагандирует учение накшбандийа, привлекает новых *мурид*ов и одновременно занимается хозяйственной деятельностью, в первую очередь, по примеру отца, земледелием, подчеркивая при этом, что он — простой дихканин.

В течение почти 20 лет, после возвращения из Герата в Ташкент, до момента сближения с Тимуридом Абу Са‘идом (1451–1469), *х^{в}аджа* А. не принимал активного участия в политических событиях страны. Однако в 1451 г. Абу Са‘ид в период борьбы за самаркандский престол обращается за поддержкой к *х^{в}адже* А. После завоевания Самарканда *х^{в}аджа* А. (по предложению Абу Са‘ида) переезжает в Самарканд и поселяется в селении Х^{в}аджа Кафшир, которое (с конца XV в. и поныне) известно под названием Х^{в}аджа Ахрар.

Этапами политической деятельности *х^{в}аджи* А. стала организация обороны Самарканда в 1454 г. в связи с попыткой захвата его другим Тимуридом — внуком Шахруха, Абу-л-Касимом Бабуром (ум. в 1457 г.), участие в смутах 60-х гг. XV в. и восстании Мухаммада Джуки против самаркандского правителя Абу Са‘ида. Не уменьшилось влияние *х^{в}аджи* А. и после смерти Абу Са‘ида. По сведениям источников, он был наставником старшего сына Абу Са‘ида, наследника самаркандского престола — Султана Ахмад-*мирз*ы и считался его *пир*ом. Известным военно-политическим событием, в котором участвовал *х^{в}аджа* А., стала оборона Самарканда в 1470 г. в связи с выступлением брата Султана Ахмада — Султана Махмуд-*мирзы*. Активная миротворческая деятельность *х^{в}аджи* А. проявилась в событиях под Шахрухией, когда три правителя — самаркандский Султан Ахмад, ферганский Шайх ‘Умар и ташкентский Султан Махмуд — пришли к миру благодаря вмешательству и энергичным действиям *ишан*а. Огромный религиозный авторитет *х^{в}аджи* А. и большое число верных ему *мурид*ов в кочевой

среде обезопасили земледельческие территории Мавараннахра от набегов кочевников. Миссионерская деятельность стала важной частью идеологии братства накшбандийа и самого *х^ваджи* А., о чем свидетельствуют, в частности, его взаимоотношения с правителем Моголистана Йунус-*хан*ом (1468–1487).

Х^ваджа А. предопределил всю дальнейшую социально-политическую и экономическую деятельность братства накшбандийа. Одна из фундаментальных идей *ишан*а, которую он старался реализовать на практике, такова: *суфий* спасает не только себя, но и мир, а для спасения мира он должен иметь над ним власть; для того чтобы иметь власть над миром, нужно активно общаться с ним. Знаменитыми стали слова *х^ваджи* А.: «Если бы мы действовали только как *шайхи*, то ни один *шайх* не нашел бы себе ученика. Но у нас другая цель — это защита мусульман от злой воли угнетателей. Для этой цели мы должны общаться с властителями и завоевывать их души, выполняя тем самым предназначение ислама». Этой же цели, по словам *х^ваджи* А., служило все его огромное богатство, ставшее «притчей во языцех». «Суфийская добровольная бедность» (*факр*), по утверждению *х^ваджи* А., заключается не в отрешении от материальных благ, а в подавлении чувства привязанности к ним. Богатства же необходимы для владения миром — владея им, ты спасешь его.

Х^ваджа А. дожил в почете и богатстве до глубокой старости. Его могила находится в пригороде Самарканда и почитается как «святое» место. В 1500 г. Шайбани-*хан* (1500–1510), захвативший в ходе вооруженной борьбы мавараннахрские владения Тимуридов, конфисковал громадное состояние семьи *х^ваджи* А. и истребил его сыновей. Дело *х^ваджи* А. и братства накшбандийа продолжил Махдум-и А'зам (ум. в 1542 г.), а затем джуйбарские *шайх*и (середина XVI — конец XVIII в.).

*Х^вадж*е А. принадлежат несколько суфийских трактатов, в том числе Рисала-йи хураийа — комментарий на четверостишие Абу Са'ида Майхани (967–1049); Рисала-йи валидийа — наставление для идущих мистическим Путем, составленное им по поручению отца и посвященное ему; Фикрат ал-'арифин. Существуют сочинения о жизни и деятельности *х^ваджи* А., написанные его современниками. Среди них «Рашахат 'айн ал-хайат» Фахр ад-дина Кашифи Ва'иза, «Масму'ат» Мир 'Абд ал-Аввала Нишапури, «Силсилат ал-'арифин ва-тазкират ас-сиддикин» Мухаммада Кази, Манакиб-и Х^ваджа Ахрар — анонимный труд по материалам *маулана* Шайха. Особое место в этом плане занимают произведения 'Али-*шир*а Нава'и и 'Абд ар-Рахмана Джами (см. переписку *х^ваджи* А. с последним).

Следует также отметить, что фактически ни один из авторов известных средневековых трудов, затрагивающих историю Мавараннахра второй половины XV в., не оставил без внимания деятельность *х^ваджи* А.

Лит-ра: *Кашифи*. Рашахат, 207–360; *Мухаммад Кази*. Силсилат, 74а; *Мир 'Абд ал-Аввал*. Масму'ат, 13 Ща-б; *А.Урунбаев*. Переписка Джами и Ходжи Ахрара (тексты, переводы, комментарии). Таш., 1982; *Веселовский*. Памятники, 329–330; *Чехович*. Документы, 20–22, 25–26; *Болдырев*. К вопросу о Хваджа Ахраре, 53, 59, 60; *Каримов*. Некоторые аспекты, 77–79, 81–87; *Gross*. Authority, 162–168; *она же*. Status, 86–88; 95–100; *Paul*. Naqšbandiyya, 113–208; *он же*. Forming a Faction, 533–548.

Э. К.



Баб ал-абваб («Главные ворота»), или сокращенно ал-Баб («Врата»), — арабское название Дербента (перс. Дарбанд — «запор на дверях/воротах») в тот период, когда он находился в составе Арабского халифата (VII–XIII вв.). Однако Б. ал-а., или *балад* ал-Баб,



Стена дербентской крепости. Фото А.К.Аликберова, 1999 г.

включал в себя не только собственно город Дербент (крепость и *шахристан*), но и подвластные ему владения, в том числе укрепленные «исламские центры» (*ал-маракиз ал-исламийа*), населенные «борцами за веру» (араб. *гузат*, ед.ч. *гази*), узкую прибрежную территорию к югу, вдоль Каспийского моря, вплоть до реки Самур, а также Маскат (лезгинская область Мюшкюр в Северном Азербайджане).

Будучи центром мусульманской культуры и важнейшим военно-стратегическим пунктом Халифата на его северных границах, Б. ал-а. мощью своих стен надежно запирал узкий Дербентский проход, защищая страну от набегов хазар, алан и других «неверующих». Он был также известен как один из самых важных морских портов Каспия и крупнейший суфийский центр «пограничья».

Б. ал-а. — основное звено пограничного военно-оборонительного комплекса Халифата на Северо-Восточном Кавказе, известного как Дарпуш (араб. Дарбуш), который включал в себя сеть крепостей, укреплений и гарнизонов, многокилометровую Горную стену (тюрк. Даг-бары), единую систему сигнальных огней. Собственно крепость вместе с двумя мощными стенами, уходящими от нее в море и связанными между собой поперечной стеной, — древнейшее на Кавказе фортификационное сооружение. Участок к востоку от цитадели вплоть до поперечной стены занимал *шахристан* — городские кварталы, сформированные по родовому или производственному принципу. Подробное описание города дал фламандский монах Виллем Рубрук, посетивший его в 1253 г., вскоре после монгольского похода.

Начало мусульманской истории Дарбанда положил поход Салмана б. Раби‘и, предпринятый в правление «праведного» *халифа* ‘Усмана (644–656). Сопротивление иранского гарнизона крепости было сломлено, и город сдался на милость победителей. Однако уже в 653 г. отряд Салмана б. Раби‘и был разгромлен хазарами, которые вытеснили

арабов за пределы Аррана. Окончательно Дарбанд был завоеван арабами лишь в первой половине VIII в. в результате серии военных экспедиций, в ходе которых хазары были вытеснены на север.

Во времена *халифа* Харуна ар-Рашида Б. ал-а. был включен в орбиту религиозно-политической жизни Халифата. В укреплениях оборонительного комплекса Дарпуш были размещены гарнизоны из мусульман-переселенцев. В городе появилась соборная мечеть, в башнях дербентской крепости были основаны квартальные мечети. Б. ал-а. стал управлять Йазид б. Мазйад аш-Шайбани, видный военачальник, которого *халиф* назначил наместником всех кавказских владений государства. Резиденция наместника расположилась в старой столице Кавказской Албании — Партаве (араб. Барда'а/Барза'а). С 820 г. по велению *халифа* ал-Ма'муна в Барза'а утвердился Халид, сын Йазида. *Халиф* ал-Му'тасим отобрал город и область у Халида и отдал их своему *гуламу* Афшину в качестве военного лена, однако следующий *халиф*, ал-Васик, в 842 г. восстановил Халида в его правах. В 851 г. ал-Мутаваккил отдал Б. ал-а. в качестве лена сыну последнего — Мухаммаду б. Халиду, который, однако, был занят строительством новой столицы наместничества — Джанзы (Гянджи). Один из его братьев, Хайсам б. Халид, стал править в Ширване, второй брат, Йазид б. Халид, — в Лайзане. Внук последнего, Йазид б. Мухаммад б. Йазид, в 917 г. овладел Ширваном, основал поместье ал-Йазидийа и династию *ширваншахов* Йазидидов: именно прямое родство с Шайбанидами давало основания Йазидидам в дальнейшем претендовать на Б. ал-а.

После смерти ал-Мутаваккила в Халифате начались внутренние раздоры. Стал набирать силу процесс обособления отдельных удаленных областей и провинций. Вскоре скончался и Мухаммад б. Халид, оставив управлять в ал-Бабе Хашима б. Сураку, происхождение которого традиция связывает с арабским племенем *бану* сулайм. Заручившись поддержкой местной знати, Хашим б. Сурака в 869 г. добился значительной самостоятельности в управлении городом с правом наследственной передачи власти. Он стал первым *амир*ом Б. ал-а. и основоположником династии Хашимидов, которой суждено было править два с лишним столетия.

За это время город превратился в крупнейший центр исламизации на Северо-Восточном Кавказе. Самые ранние сведения о мусульманских ученых — выходцах из Б. ал-а., зафиксированные в арабских источниках, относятся к IX–X вв. Живший в X в. Абу Бакр Мухаммад б. Рафи' описал историю исламизации Нагорного Дагестана в хронике, послужившей впоследствии источником для известного сочинения Та'рих Дагистан («История Дагестана»). В конце X в. мистик и *факих* Абу-л-Касим ал-Фукка'и в одной из дербентских башен основал суфийскую обитель (*завийа*).

Буидская эпоха в истории Б. ал-а. отмечена усилением шиитов. Все наиболее важные религиозно-политические посты в городе занимали шииты-имамиты. В первой половине XI в. в качестве верховного судьи (*кади ал-кудат*) «пограничной области» администрация *султан*ов Буидов назначила туда Абу-л-Хусайна Ахмада б. ал-Хусайна ал-Гада'ири. В мусульманской историографии он известен как наставник выдающегося имамитского ученого Абу Джа'фара ат-Туси.

Позиции *амир*ов Хашимидов заметно пошатнулись в середине XI в., когда в борьбу с ними за власть в Б. ал-а. вступили *ра'ис*ы Аглабиды, также возводившие свою родословную к *бану* сулайм. В течение второй половины XI в. ситуация в городе была нестабильной и власть переходила из рук в руки. Маммус ал-Лакзи, придворный историограф Хашимидов, детально отразил эти события в своей хронике Та'рих Баб ал-абваб ва-Ширван. Хашимидов свергали, изгоняли из амирского дворца, но они вновь возвращались. У власти в Б. ал-а. успели побывать *ширваншах* Фарибурз и *ра'ис ар-ру'аса'* ал-Муфарридж из Аглабидов. Немаловажную роль в политических событиях играла религиозная знать города, влияние которой на горожан осуществлялось через мечети, суфийские *завии*, шари'атский суд, собрание *факих*ов (*маджлис ал-фукаха'*) и т.д.

Коренные изменения в политической жизни Б. ал-а. связаны с сельджукскими завоеваниями. В 1067 г. в город вступил первый сельджукский отряд во главе с *хаджиб*ом *султан*а Алп-Арслана — Сау-Тегином. Алп-

Арслан возвратил власть Хашимидам, убедившись в их лояльности Сельджукидам. Однако последующее развитие событий, в результате которых *амир* был в очередной раз смещен и власть разделили *ширваншах* Фарибурз и правитель Аррана Фадл б. Шавур, вынудило *султан*а укрепить свою власть. В ноябре 1071 г. в Б. ал-а. прибыл тюрок Йагма, *гулам* Алп-Арслана, и зачитал указ (*маншур*) о том, что он назначается «*амир*ом от имени *султан*а». Чтобы усилить контроль за городом, Йагма разрушил поперечную стену, что уже не раз случалось в истории Б. ал-а. После смерти Алп-Арслана в 1072 г. Йагма был отозван, но уже в декабре 1075 г. в Б. ал-а. прибыл посол Сельджукидов — некий *гулам* — с известием о том, что Малик-*шах* пожаловал город вместе со всеми его владениями *хаджиб*у Сау-Тегину (в качестве военного лена).

1075 год — начало третьего периода «сельджукской оккупации». В *хутб*е стали упоминать *султан*а и Сау-Тегина. Углубляется тенденция «сельджукизации»: многочисленные памятники отразили активное проникновение тюркского этнического элемента в Б. ал-а., даже среди родовых имен дербентских правителей с середины XII в. появляются тюркские имена.

Новые общественно-политические условия, возникшие в результате сельджукских завоеваний, привели к оживлению духовно-религиозной жизни на Кавказе. На рубеже XI–XII вв. дербентские авторы создали ряд важнейших по своей значимости богословских и исторических сочинений: «Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик» Абу Бакра Мухаммада б. Мусы ад-Дарбанди, «Та'рих Баб ал-абваб ва-Ширван» (сокращенно: Та'рих ал-Баб) Абу ʻАбд Аллаха Маммуса б. ал-Хасана ал-Лакзи, «Дарбанд-нама» Абу Йаʻкуба Йусуфа б. ал-Хусайна ал-Баби и т.д. Прямым следствием политики выдающегося сельджукского *вазир*а Низам ал-мулка, направленной, с одной стороны, на идеологическую поддержку деятельности шафиʻитов, ашʻаритов и *суфи*ев, а с другой — на ослабление позиций шиитов, явилось изменение религиозно-политической ситуации в Б. ал-а. в пользу шафиʻитов.

Непрерывные походы вынудили Сау-Тегина передать управление сначала Хашимиду ал-Маймуну, а затем Аглабидам (когда их преимущественное влияние в Б. ал-а. стало для него очевидным). Согласно Та'рих ал-Баб, Хашимиды были у власти 215 лет: если считать с 869 г., то этот срок как раз и заканчивается на середине 80-х гг. XI в.

Первым Аглабидом, назначенным Сау-Тегином управлять от своего имени Б. ал-а., стал ал-Муфарридж б. Халифа аз-Заʻим (ум. в конце XI в.), давний соперник Хашимидов. Он не мог именоваться *амир*ом и довольствовался титулом *аз-заʻим* — «правитель». На первых порах полномочия Аглабидов ограничивались сбором налогов и подбором и назначением людей на различные должности в ал-Бабе, а также охраной северных рубежей города.

Продолжительная междоусобица, начавшаяся сразу после смерти Малик-*шах*а между его сыновьями, значительно ослабила позиции Сельджукидов на местах. Сау-Тегин, очевидно, был отозван новым *султан*ом Борк-йаруком, что позволило ал-Муфарриджу передать бразды правления в Б. ал-а. своему сыну Халифе, который стал титуловаться *амир*ом. Подвести фундамент под политические претензии Аглабидов ал-Муфарридж (или Халифа б. ал-Муфарридж) поручил Йусуфу ал-Баби — так была создана Дарбанд-нама, ныне широко известная в позднейшей редакции Мухаммада ал-Акташи. Неизвестно, правил ли сразу после Халифы его сын Мухаммад б. Халифа (ум. ок. 1159 г.), прозванный *амир*ом Сайф ад-дином, либо между ними был Ибн аз-Заʻим, который уже в конце XI в. возглавлял отряды, защищавшие город от нападений «неверующих». Вплоть до правления ал-Музаффара б. Мухаммада (ум. ок. 1170 г.) монеты дербентских *амир*ов чеканили с именем не только *халиф*а, но и сельджукского сюзерена (*ас-султан ал-муʻаззам*).

Династия Аглабидов была пресечена в 70-х гг. XII в., когда Б. ал-а. был отвоеван у мусульман объединенными силами русов, хазар и аланов, вошедших в город со стороны моря (как свидетельствуют источники, они прибыли на 70 кораблях). Это не первое появление русов в городе: известен их разрушительный поход X в. Кроме того, в XI в. русы служили у дербентских *амир*ов в качестве телохранителей.

Последовавшие за этим события привели к потере ал-Бабом своей самостоятельности на десятки лет. Русы дошли до Ширвана, где они были разбиты *ширваншах*ом Ахситаном б. Манучихром с помощью его родственника, грузинского царя Георгия III (ум. в 1184 г.). Вероятно, уже тогда, преследуя северян, *ширваншахи* подчинили Б. ал-а., как об этом сообщает ширванский поэт ал-Хакани. Из его оды, посвященной *шаханшах*у, сыну и преемнику Ахситана, явствует, во-первых, что город все это время оставался в руках русов и их союзников, а во-вторых, ширванская аннексия ал-Баба не обошлась без политической поддержки грузинской царицы Тамары (1184–1213), распространившей свое влияние «от моря до моря».

В 1222-23 г. у стен Б. ал-а. появились монгольские отряды, которые не стали тратить силы на осаду крепости и обошли город, хитростью заставив послов местного правителя Рашида показать им обходной путь: к этому времени Горная стена была уже местами разрушена. Источники называют Рашида *ширваншах*ом, однако в таблицах *ширваншах*ов сельджукской и монгольской эпох, составленных Е.А.Пахомовым на основании нумизматических материалов, такого имени нет; возможно, речь идет о родственнике или представителе *ширваншах*а.

Б. ал-а. был осажден и захвачен монгольским войском под командованием Джебе и Субудая в 1239 г. Военно-оборонительный комплекс Дарпуш подвергся значительным разрушениям: были уничтожены многие укрепления (мечети сожжены, разрушены верхние части минаретов) и система сигнальных огней, верхние части крепостных башен с бойницами для стрельбы из лука были сровнены со стенами, разрушены зубцы и некоторые участки стен, в том числе и Горной стены.

Однако в том же году, гласит строительная надпись, в Цахуре был восстановлен минарет. В 1247 г. мечеть была восстановлена в Мишлеше, в том же году — *ханака* в Рутуле, чуть позже — минарет в Хиве.

В 1258 г. Халифат пал под ударами монголов Хулагу-*хан*а, внука Чингиз-*хан*а (Чингис-*хан*), и на его обломках образовалось государство Ильханов. Поначалу в Б. ал-а. фактически мало что изменилось: в нем продолжалось давнее соперничество местных династий и *ширваншах*ов, в котором последние все чаще одерживали верх. Превратившись в важнейший аванпост противостояния Ильханов Золотой Орде, город частично вернул свое утраченное значение. Мусульманские авторы еще долго не забывали арабское название города, однако это было лишь данью традиции. Монгольское завоевание открыло новую главу в многовековой истории Дербента, получил он и новое имя — Кахалка/Кахулга (монг. «Ворота»).

Лит-ра: Derbend-Nameh; *Е.А.Пахомов.* Краткий курс истории Азербайджана с экскурсом о ширваншахах XI–XIV вв. Баку, 1923; *он же.* О Дербентском княжестве XII–XIII вв. Баку, 1930; *Бартольд.* Дербент // *Бартольд.* Соч., 2, 419–430; *ал-Гарнати.* Тухфат ал-албаб, 49–61; *V.Minorsky.* History of Sharvan and Darband in the 10th–11th centuries. Cambridge, 1958; *Кудрявцев.* Древний Дербент; *Аликберов.* Эпоха, 43–45, 197–236.

А. А.

Барбари — этнографическая группа в Туркменистане, которая в 1920 г., по официальным данным, насчитывала 219 чел. Б. — ираноязычные мусульмане-сунниты ханафитского толка.

Б. Туркменистана происходят от хазара из Кала-йи Нав и раньше жили в Афганистане. Когда отдельные группы хазара в конце XIX в. после восстания против афганского *эмир*а ʻАбд ар-Рахман-*хан*а бежали в Персию, этих хазара стали называть там Б. (букв. «дикие», «пришедшие из пустыни»), чтобы отличать их от тех хазара, которые уже жили в Персии. Этноним Б. встречается также в афганском Хазараджате, но данных об их численности нет.

Б. эмигрировали на территорию сегодняшнего Туркменистана в начале XX в. Там они не только сохранили свое этническое самосознание, но всегда стремились отличаться от хазара. Если, например, хазара и джамшеди могли жить в одном селении, то все Б. жили отдельно — к востоку от г. Байрам-Али.

Б. традиционно занимались полукочевым скотоводством; разведение мелкого рогатого скота, преимущественно овец, могло сочетаться с сезонным полеводством. О дальнейшей судьбе Б. в Туркменистане конкретные данные отсутствуют. Вероятно, боль-

шинство Б. в 30-е гг. XX в. вместе с многочисленными хазара, джамшеди и белуджами вернулись в Афганистан.

Материальную и духовную культуру Б. изучали члены Среднеазиатской экспедиции АН СССР 1926–1929 гг., результаты работы которой хранятся в архивах Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) в Санкт-Петербурге.

Лит-ра: *Rzehak, Pristschepowa*, Nomadenalltag.

Л. Ж.

Бартольд, Василий Владимирович (3.XI 1869–19.VIII 1930) — крупнейший отечественный историк, источниковед и исламовед, авторитет которого был признан как в ученых кругах Западной Европы, так и среди мусульманской интеллигенции. Б. учился в родном для него Петербурге; в детские и юношеские годы получил разностороннее гуманитарное образование, хорошо освоил классические и основные западноевропейские языки, окончил в 1887 г. гимназию. Университетский курс он прошел в 1887–1891 гг., глубоко изучив литературные арабский, персидский и тюркский (или турецкий, как тогда называли) языки. Основными его учителями были арабист В.Р.Розен и историк Востока Н.И.Веселовский. С Петербургом и его научными учреждениями связана вся последующая жизнь и академическая карьера ученого.

Для повышения квалификации Б. совершил в 1891–1892 гг. поездку в Финляндию, Германию, Швейцарию, Северную Италию и Австро-Венгрию. В Халле (Галле) он слушал лекции исламоведа Авг. Мюллера, в Страсбурге — лекции семитолога и корановеда Т.Нёльдеке. По возвращении на родину был оставлен при С.-Петербургском университете «для подготовки к профессорскому званию». В 1893 г. он выдержал испытание на ученую степень магистра, в 1896 г. стал приват-доцентом. За капитальный труд «Туркестан в эпоху монгольского нашествия» Б. был удостоен в 1900 г. степени доктора истории Востока. С 1901 г. он работал экстраординарным, с 1906 г. — ординарным профессором С.-Петербургского университета; в 1910 г. избран членом-корреспондентом Академии наук, в 1913 г. — действительным членом. Кроме университета и Академии наук Б. сотрудничал в Восточном отделении Русского археологического общества и Русском географическом обществе. В 1912 г. он стал одним из инициаторов и редактором единственного за всю историю России исламоведческого журнала «Мир ислама», но определяемое Б. направление не встретило одобрения властей и после выхода первого тома (наполовину заполненного его собственными трудами) он был отстранен от редактирования. Б. принял также активное участие в международном издании «Энциклопедия ислама» (выходила с 1913 г. на трех языках: немецком, французском и английском), для которого написал 247 статей.

Б. часто выезжал из Петербурга в научные командировки в Среднюю Азию (1893–1894, 1902, 1904, 1916 гг.), на Кавказ (1900, 1908 гг.), а также в европейские страны, османскую Турцию и Египет (1895, 1898, 1905, 1906, 1908–1909, 1911, 1912, 1913, 1914 гг.). После 1917 г. он продолжал интенсивную научную деятельность и преподавание в высших учебных заведениях Петрограда-Ленинграда, занимал руководящие должности в ряде академических учреждений (Коллегия востоковедов и т.д.) и редакциях периодических изданий, вплоть до 1928 г. предпринимал поездки с научными целями и для чтения лекций в Среднюю Азию, университетские центры СССР (Москва, Баку), в Турцию и западноевропейские страны. Б. скончался на шестьдесят первом году жизни и похоронен на Смоленском кладбище Петербурга.

За период 1892–1930 гг. вышло из печати свыше 400 научных работ Б. (частью на немецком языке), не считая статей в Encyclopaedia of Islam; несколько его работ было издано посмертно. Многие из его трудов были переведены на иностранные языки и продолжают выходить до сих пор. В 1963–1977 гг. было осуществлено издание почти полного собрания «Сочинений» Б. в 10 томах, а также аннотированной библиографии его трудов и описание его архива.

Затруднительно было бы назвать среди работ Б. такую, которая не имеет касательства к исламоведению. Подавляющее большинство трудов Б. целиком или частично посвящено исламу в широком смысле этого

слова, т.е. характеризует мусульманские страны и народы, исламскую общину на разных этапах ее существования и различные ее составляющие (социальные группы, династии, секты или отдельных лиц) в каком-либо отношении: историческом, этнографическом, географическом, культурном, религиозном, экономическом, политическом или бытовом. И все же Б. предпочитал называть себя историком, но не исламоведом. И.Ю.Крачковский справедливо отмечал (в 1934 г.), что Б. «с неустанным вниманием относился к мусульманскому миру во всем масштабе его географических и хронологических пределов» и что «исламоведа с таким кругозором и такой суммой работ широкого охвата еще не было в истории исламоведения». Но при этом он, с полным на то основанием, лишь немногое из громадного научного наследия Б. счел возможным отнести к специально исламоведческим работам.

Одна из ранних статей Б. («Современный ислам и его задачи») свидетельствует о том, что отправным пунктом и, вероятно, сильным стимулом для его исламоведческих исследований послужило стремление понять и оценить ситуацию, в которой тогда (1894 г.) оказались мусульманские народы, и даже заглянуть в их будущее. В заглавии своего первого собственно исламоведческого труда «Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве» Б. сформулировал одну из самых сложных проблем исламоведения, которая не утратила остроты и актуальности по настоящее время. Первоначально это была его вступительная, или пробная, лекция, с которой он приступил к преподаванию в С.-Петербургском университете; в 1903 г. она была дважды опубликована (в Петербурге и Ташкенте). Этот труд содержит, по словам автора, «краткий обзор истории развития государственной жизни и отношения светской власти к религии на мусульманском Востоке», которого «будет достаточно для опровержения ходячего представления о застое как характерном признаке Востока и о теократии как единственной форме правления, возможной в мусульманских странах».

Дальнейшая разработка этой темы, впервые затронутой еще в «Туркестане», вылилась в монографию «Халиф и султан» — одно из самых блестящих исследований Б., с четко очерченной задачей, с убедительными выводами, сформулированными в 14 тезисах. Ее основные положения были безоговорочно приняты коллегами и послужили отправной точкой для новых изысканий в области истории политической мысли в исламе. Сам Б. неоднократно возвращался впоследствии к вопросу о теории и практике политической власти в мусульманских государствах, варьируя формулировки (в работах «Панисламизм», 1914 г., «Турция, ислам и христианство», 1915 г., «Ислам», 1918 г., и т.д.), но уже не привлекая новых материалов.

Известностью в широких общественных кругах СССР в качестве исламоведа Б. обязан главным образом двум научно-популярным очеркам, «Ислам» и «Культура мусульманства», и вводному курсу в изучение истории мусульманских стран и народов — «Мусульманский мир»; все три были опубликованы в 1918–1922 гг. отдельными книжками.

В «Исламе» Б. обрисовал прежде всего историческую обстановку, которая способствовала зарождению и успехам новой религии, охарактеризовал эволюцию мусульманского учения в основных чертах, какие оно получило в процессе приспособления к различным историческим обстоятельствам под влиянием главным образом политических и культурных факторов. Изложение охватывает все 13 веков истории ислама на всем географическом пространстве его распространения. Основные достоинства этого очерка, как было верно отмечено И.Ю.Крачковским, заключаются в сочетании точной формулировки выводов современной науки с результатами собственных изысканий автора, в новизне научного построения, в умении иллюстрировать академичное изложение яркими конкретными фактами из источников и параллелями из духовной жизни Европы. Однако в сжатом очерке не получила достаточного освещения сама религия ислама, ее догматы и обряды, толки и богословские школы. Некоторая отстраненность от проблем веры, богословия, догматики, «господствующих идей» в исламе отражает, по всей видимости, сознательную позицию Б.

Очерк «Культура мусульманства» показывает синкретический характер мусульман-

ской культуры, ее истоки и основные элементы, оригинальные и заимствованные черты, ее взлеты и падения и завершается рассмотрением проблемы «ислам и современная культура». Этот очерк «вообще ставит вопрос на надежную почву. Сделать это мог специалист, одинаково хорошо знакомый со всеми периодами жизни мусульманского мира — и арабским, и персидским, и монголо-турецким, одинаково близко присмотревшийся к прошлой жизни и мусульманского и христианского Востока в их взаимоотношениях... впервые выясняется полная преемственность в развитии этой культуры и непрерывность ее развития во все периоды» (И.Ю.Крачковский).

В книге «Мусульманский мир» поставлен вопрос об истории мусульманского мира как части всемирной истории и снова затронуты проблемы, уже рассматривавшиеся в названных двух очерках. За обзором этнического состава мусульманского мира следует характеристика главных арабских источников и востоковедной литературы по истории ислама и его культуры.

Эти три работы взаимно перекликаются и друг друга дополняют. Каждая из них в своей области подводит итог многолетним изысканиям и раздумьям Б. над историей мусульманских народов. Они построены на широких исторических обобщениях и затрагивают животрепещущие вопросы, поныне обсуждаемые в ученых и общественных кругах. Они суммируют состояние науки к исходу второго десятилетия XX в. и по сей день, несмотря на некоторую архаичность, находят отклик у все возрастающего числа читателей на постсоветском пространстве, интересующихся вопросами исламоведения.

Б. уделил внимание, преимущественно в последнее десятилетие своей жизни, проблемам зарождения и начальной истории ислама. Объективный и трезвый подход позволил ему по-новому осветить ряд моментов ранней истории ислама и отвергнуть укоренившиеся ошибочные мнения. «Коран и море» — единственная работа Б., в которой анализируется текст Корана. Яркие картины моря и морских бурь в Коране, полагает он, могли быть получены в Западной Аравии только на Красном море и только через мореходов-абиссинцев и потому косвенно подтверждают, что монотеизм в исламе складывался больше под влиянием христианской, чем под влиянием иудейской идеи единобожия. В статье «Ориентировка первых мусульманских мечетей» собраны и сопоставлены все скудные и разбросанные сведения о мечетях, которые были построены при жизни Мухаммада. Несколько опытов характеристики личности основателя ислама остались в архиве Б.; один из наиболее полных и законченных был опубликован посмертно под условным названием «О Мухаммаде». Его удачно дополняет краткая заметка «К вопросу о призвании Мухаммада», которая была издана автором по-немецки; в ней, в частности, Б. высказал свое, отличавшееся от теорий ряда коллег, мнение о том, что Мухаммад стал пророком благодаря своему глубокому религиозному вдохновению. Самое значительное исследование Б. по раннему исламу посвящено рассмотрению совокупности сохранившихся известий о пророческом движении в Центральной Аравии, которое возглавлял Мусайлима, претендовавший на соперничество с Мухаммадом.

История отдельных мусульманских общин («сект») рассмотрена Б. в двух статьях. В статье «К истории религиозных движений X века» (1918 г.) он дал сводку и анализ известий о «еретическом» учении багдадца Ибн Аби-л-‘Азакира, о подавлении и казни главных участников движения. Статья 1915 г. о затерявшейся в горных областях Памира и Гиндукуша малочисленной общине («секте») марванитов основана на материале, собранном на месте А.А.Семеновым, и на сведениях нарративных источников.

Несколько историко-биографических этюдов, ярко освещающих арабский ислам первых двух веков, Б. посвятил деятелям эпохи Умаййадов (661–750): «Халиф Омар II и противоречивые известия о его личности» (1922 г.), «Христианское происхождение омейядского царевича» (1926 г.), «ал-Авза‘и».

Следует также учитывать, что на страницах разнотипных трудов Б. разбросаны впервые установленные факты, точные наблюдения и обоснованные суждения об исламе. Особенно велик вклад Б. в историю ислама в Средней Азии и на Кавказе, прикаспийских и причерноморских областях — тех регио-

нах, которые вошли по мере их завоевания в Россию или стали ее южными соседями.

Лит-ра: *Бартольд*. Соч.; *Н.Н.Туманович*. Описание архива академика В.В.Бартольда. М., 1976; *И.Ю.Крачковский*. В.В.Бартольд в истории исламоведения // Избранные сочинения, 5, 348–360; *И.П.Петрушевский*. Академик В.В.Бартольд (биографическая справка) // *Бартольд*. Соч., 1, 14–21; *А.Б.Халидов*. Предисловие // *Бартольд*. Соч., 6, 5–12.

Ан. Х.

ал-Баруди (Галеев, Галиев), ʻАлим-*джан* б. Мухаммад-*джан*, известный в русскоязычной литературе как Галимджан Баруди (1857–1921) — видный татарский общественный и религиозный деятель-новатор, педагог-просветитель. Родился в деревне Малые Ковали (Кече Ковал) в семье мелкого торговца. В 1860 г. отец перевез жену и сына к себе в Пороховую слободу г. Казани («порох» по-арабски *баруд*, отсюда и прозвище-псевдоним ал-Б.), а спустя год — в сам город. С 5-летнего возраста ал-Б. начал учиться у опытного и знающего свое дело помощника учителя (*хальфа*, от араб. *халифа*) Нургали ал-Баруди в *мадрасе* известного своей образованностью *дамуллы мударриса* Салах ад-дина ал-Казани (1831-32–1875) при второй городской соборной мечети рядом с Сенным базаром. Отличался сообразительностью и старательностью, чем сразу привлек внимание учителей. Рано пристрастился к чтению, интересовался литературой, историей, географией. Удостоился чести пользоваться богатой библиотекой самого *мударриса*, где его внимание привлекли прежде всего сочинения по истории, географии, математике, а также по *хадисам* и суфизму (*тасаввуф*). Самостоятельные занятия существенно расширили кругозор любознательного и способного *шакирда*, способствовали выработке у него критического мышления. Он активно и успешно участвовал в диспутах (*муназара*) между учащимися окрестных *мадрас*, прежде всего из деревни Кышкар, по сложным религиозно-нравственным вопросам. С 1871 г. одновременно с учебой он исполнял обязанности помощника учителя в младших отделениях *мадрасы*.

Торговые дела отца шли в гору, что позволило ал-Б. после успешного прохождения традиционного курса местной *мадрасы* продолжить свое образование в Бухаре, куда он прибыл с младшим братом Газизджаном (ʻАзиз-*джан*) зимой 1875 г. Знаменитые бухарские *мадрасы* дали способному татарскому юноше много нового. Поселившись в здании *мадрасы* Мир-и ʻАраб, он занимался у лучших туркистанских *мударрисов* и ученых. Среди них — *дамулла* Хасан Салават-*хан* (брат его первого наставника Салах ад-дина), *дамулла ра'ис* Габделшакур (ʻАбд аш-Шакур) ал-Кази, *ахун* Ихтийар-*хан* ал-Аглам, *дамулла* Миршариф ал-Хайсуб, *хаджжи* Саки Биканди (Каракули) и др. На их уроках пополнились его познания в мусульманской догматике, философии и юриспруденции, в экзегетике, *хадисах*, арабской литературе, математике, суфизме. Кроме лекционных занятий он посещал общественные и частные книгохранилища, активно изучал чрезвычайно богатый местный книжный рынок и целеустремленно пополнял свою личную библиотеку (при отъезде на родину ал-Б. увез с собой около 40 пудов книг и рукописей, оцениваемых в 5–6 тыс. руб.).

Во время 7-летнего пребывания в Туркистане мировоззрение ал-Б. намного расширилось, его представления об исламе и морали (*ахлак*) окончательно определились, а его критическое мнение о порядках организации религиозной жизни мусульман, особенно в сфере школьного обучения и воспитания, еще более укрепилось. Ислам и мусульманская мораль представлялись ему основой материального и духовного благополучия людей, а суфизм — самым верным способом следования по пути пророка Мухаммада. Он был убежден, что любой религиозный вопрос должен быть понят в своей основе путем соответствующих доказательств из первоисточников — Корана и *хадисов*. Богословские науки, и прежде всего главные из них — экзегетика (*ʻилм ат-тафсир*), «наука о *хадисах*» и основы мусульманского права (*усул ал-фикх*), — должны изучаться осмысленно и критически. Только те знания полезны, утверждал он, которые близки к жизни, потребностям людей и общества; мечетские же школы недопустимо отстали в своем развитии, их необходимо преобразовать с целью воспитания активных и сознательных личностей.

С такими, во многом новаторскими убеждениями в июне 1882 г. по настоянию родителей, которые опасались за его здоровье, ал-Б. вернулся в Поволжье. Вскоре он был избран *имам*ом 5-й соборной мечети г. Казани и активно включился в общественную жизнь. В короткое время *дамулла хаджжи* ал-Б. (в 1887 г. он совершил *хаджж*, посетив по пути в Макку/Мекку столицы Египта и Османской империи) стал одним из признанных идеологов и неустанных практиков обновленческого движения российских мусульман (джадидизма). Написал несколько школьных учебников по вероучению и арифметике, а также популярный новометодный букварь Савадхан («Начальная грамота»), который в 1891–1915 гг. переиздавался 12 раз.

Основным полем деятельности ал-Б. в первое время была возглавляемая им *мадраса* Мухаммадийа (названа в честь его отца Мухаммад-*джан*а, на средства которого и было построено первое одноэтажное каменное здание этой школы). С 1891 г. он начал ее постепенно и последовательно реформировать. В результате к началу XX в. Мухаммадийа стала 12-летним (с 1913 г. — 14-летним), организованным по-европейски, благоустроенным (в 1901 г. для *мадрас*ы было построено новое трехэтажное каменное здание с центральным отоплением стоимостью 60 тыс. руб.; кроме того, имелись отдельные помещения ученической столовой, учебных мастерских и т.д.) учебным заведением высшего типа, в котором отдельные предметы преподавались на университетском уровне. В ней «царил дух возрождающегося ислама» (Дж.Валидов), мусульманская религия изучалась не по старинке, на основе «дряхлой схоластики», а на базе первоисточников — Корана и *хадис*ов и «данных живых наук современности». *Мадраса* ал-Б. стала признанным центром новометодной образованности, куда стекалась жаждущая знаний молодежь со всей России: из Башкирии, Туркистана, Казахских степей, Сибири, с Кавказа. Свыше тысячи людей гордо причисляли себя к *шакирд*ам Мухаммадии.

С началом первой русской революции сфера деятельности ал-Б. расширилась. В 1906 г. он участвовал в работе второго (январь, С.-Петербург) и третьего (август, Н.Новгород) Всероссийских мусульманских съездов, входил в ЦК партии Иттифак ал-муслимин («Согласие мусульман»). В том же году начал редактировать и издавать общественно-литературный журнал ад-Дин ва-л-адаб («Религия и воспитание»), который с перерывом в 1909–1912 гг. выходил до 1917 г. В мае 1907 г. организовал при своей *мадрас*е краткосрочные педагогические курсы для переподготовки учителей окрестных мечетских школ. В годы общественного подъема не прерывалась и творческая деятельность ал-Б. Он продолжал издавать научно-популярные книги из серии Ма'ариф исламийа («Исламское просвещение»), в которых весьма компетентно и хорошим литературным языком разъяснял основы исламской религии, комментировал *хадис*ы и законы *шари'ат*а.

После поражения революции ал-Б. подвергся преследованиям. В мае 1908 г. по обвинению в организации несанкционированных учительских курсов и «панисламизме» он был арестован и сослан в Вологодскую губернию. Однако через 4 месяца добился разрешения выехать за рубеж и прибыл (через Вену, Будапешт и Стамбул) в Хиджаз, затем — в Сирию, где и отбыл 2-летний срок ссылки. В марте 1910 г. вернулся в Казань, но только через 2 года был восстановлен на прежней должности. В годы политической реакции и мировой войны продолжал педагогическую и творческую деятельность. Новым его увлечением стало распространение учения (*тарика*) суфийского братства накшбандийа. *Шайх* ал-Б. активно занимался духовным воспитанием своих довольно многочисленных приверженцев (*мурид*ов), сердечно наставлял их на путь Истины.

В общественно-политическую жизнь страны ал-Б. вернулся после свержения самодержавия. На первом Всероссийском мусульманском съезде (май 1917 г., Москва) был избран духовной главой — *муфти*ем мусульман Внутренней России вместо отстраненного от должности председателя Оренбургского магометанского духовного собрания Сафы Баязитова. Октябрьскую революцию воспринял критически. С начала 1918 г. возглавлял Национальное управление мусульман тюрко-татар Внутренней России и Сибири (Милли идарэ), после ликвидации которого (весна 1918 г.) сохранил пост *муф-*

тия и продолжал отстаивать интересы мусульманского населения страны. В июле 1920 г., в тревоге за судьбу своей уникальной библиотеки, передал ее в дар Татарской Республике. Коллекция ал-Б. стала основой всемирно известного восточного фонда Научной библиотеки Казанского университета.

Умер ал-Б. в Москве, куда прибыл, несмотря на болезнь, по делам помощи голодающим. Похоронен в Казани на татарском кладбище.

Сочинения: Основы ислама. Казань, 1906.

Лит-ра: *Й.Акчура.* Дамелла Галимжан ал-Баруди: Тэржемэи хэле. Казан, 1907 (2-нче басмасы — Казáн, 1997); *Валидов.* Очерк, 55–58; *A.Battal-Taymas.* Galimjan Barudi. Istanbul, 1958; *М.Галиев.* «Мэхэммэдия» мэдрэсэсеннэн — мэгариф элкэсенэ // Казан утлары. 1983, №11, 126–138; *Н.Давлет.* Г.Баруди — просветитель и реформатор // Татарстан. 1991, № 7, 121–126; *Р.Утэбай-Кэрими.* Галимжан Баруди // Ислам: белешмэсузлек. Казан, 1993, 10–11; *М.Н.Фархшатов.* Галимджан Баруди // БКЭ, 116.

М. Ф.

ал-Басира (араб.; перс. *басират*) — один из ключевых терминов мусульманской теологии, философии и мистицизма, означающий внутреннее духовное ви́дение. В этом значении термин дважды упомянут в Коране (12:108; 75:14). Ожесточенные споры вокруг понятия «внутреннее духовное ви́дение» начались между представителями различных школ и направлений ислама уже со второго века *хиджры* и были связаны с вопросом возможности ви́дения неантропоморфизируемого (в отличие от христианства, где данная проблема не стояла так остро) Бога в этом или потустороннем мире. Противниками ви́дения Бога где бы то ни было и в какой бы то ни было форме выступали джахмиты и му‘тазилиты, обвиняя своих оппонентов в очеловечивании Аллаха и придании ему любых форм и атрибутов, благодаря которым он может быть видимым. Среди сторонников ви́дения Аллаха вставали многочисленные вопросы, касавшиеся способа ви́дения (обычное — глазами или духовное — сердцем), формопроявления Аллаха (человек или божественный свет), места и времени ви́дения (во сне, в бодрствующем состоянии, после смерти в раю) и т.п. Для обозначения понятия «ви́дения» на протяжении нескольких столетий теологических споров использовались разные термины, в которые разными школами в различное время вкладывалось значение то физического (глазами), то духовного (сердцем) ви́дения, то ви́дения только в потустороннем мире, то процесса созерцания ви́дением или же — совокупность всех значений. Из них наиболее часто употреблялись: *ру’йа*, *мушахада*, *ибсар*, *лика’*, *назар*, *му‘айана*.

Термин ал-Б. наряду с другими также входил в число употреблявшихся в средние века для передачи понятия «ви́дение», однако, по-видимому, к концу XI — началу XII в. и далее благодаря теоретикам и практикам суфизма за термином ал-Б. прочно закрепляется значение внутреннего духовного ви́дения (перс. *басират-и батин*). Процесс же созерцания внутренним ви́дением стал обозначаться термином *мушахада*. Согласно Абу Хамиду ал-Газали, выразившему ставшую общепринятой в суфизме точку зрения, ал-Б. — это качество и способность духовного сердца, очищенного от мирских страстей и отполированного до зеркального состояния, в котором существует некое окошечко связи (*рузан-и дил*) с духовным миром. Ал-Б. может проявляться в нескольких случаях: у каждого человека во сне, когда сердце волей-неволей очищается от мирского и чувственного; после физической смерти, когда человек уходит из чувственного мира; в любое время у пророков и «святых» благодаря их изначальной богоизбранности; у мистиков во время совершения определенных духовно-религиозных упражнений. Во всех указанных случаях процесс созерцания внутренним ви́дением осуществляется благодаря установлению духовной связи (перс. *мунасабат*) между зеркально чистым сердцем и духовным миром (перс. *‘алам-и малакут*) вкупе с небесной скрижалью (перс. *лаух-и махфуз*). Последняя понимается как зеркало, вобравшее в себя и запомнившее всю информацию относительно прошлого, настоящего и будущего. Именно поэтому спящий, имея во сне духовную связь со скрижалью, может увидеть отраженными в своем сердце события будущего, а пророки благодаря постоянной связи — предсказывать и пророчествовать.

В суфизме на пути божественного привлечения (*ал-джазба*) духовная связь, реализуемая либо непосредственно, либо через посредника-*шайха*, обладающего духовным сердцем-зеркалом, непременно открывает способность к ал-Б. и приводит к духовному захвату божественным (*ат-тасарруф*), заканчиваясь неким экстатическим состоянием (*хал*). На пути обучения (*ас-сулук*) разнообразными упражнениями и приемами добиваются тех же результатов.

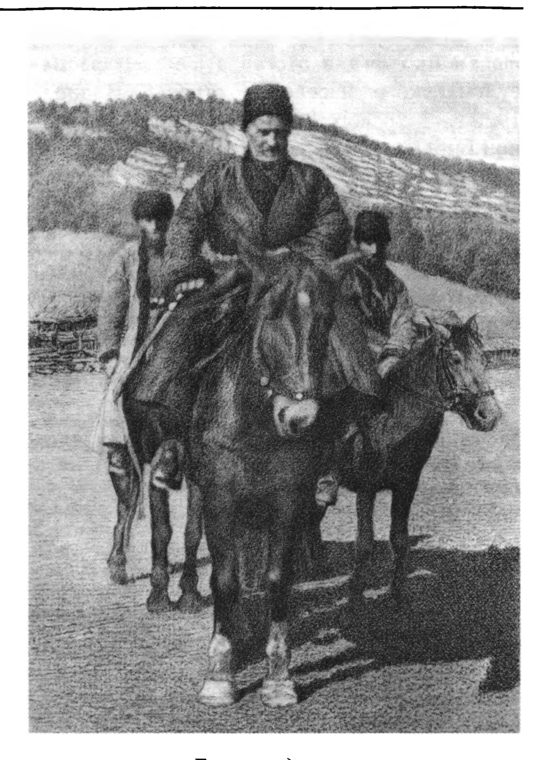
Лит-ра: *ал-Газали*. Кимийа, 5, 11, 419–420; *Хисматулин*. Практика, 36–73; *Хисматулин, Крюкова*. Похоронный обряд, 160–161; *Н.Пурджавади*. Ру'йат-и мах дар асман. Тихран, 1996, 21–63.

А. Х.

Батал-хаджжи (1821–1914) — *шайх*, последователь *устаз*а Кунта-*хаджжи*, основатель одного из кадиритских *вирд*ов. Родился в ингушском селении Сурхахи/СурхотIе (ныне — Назрановский район Республики Ингушетия), происходил из орстхойского рода Белхороевых. Утверждают, что жена Б.-х. была окружена величайшим уважением, как никакая другая ингушская женщина.

Шайх Б.-х. приобрел многочисленных последователей; первыми были жители ингушских селений Сурхахи, Назрань, Насыр Корт, Плиево и Верхний Anчалык.

Бытует легенда, что он осознал свое избранничество после того, как ему явился пророк Мухаммад и предложил сделать выбор между блаженством земным и небесным. Б.-х. будто бы избрал земное, надеясь своим образом жизни заслужить «будущую жизнь» (*ал-ахира*). *Шайх* пользовался исключительным авторитетом, отличался гостеприимством и умением располагать к себе людей. Рассказывают, что он обладал способностью быть невидимым и быстро перемещаться в пространстве, мог «привораживать» своих последователей. Ходили слухи, что пожелавший воспринять его учение, но по какой-либо причине отказавшийся от этого терзается и претерпевает мучения от неведомых сил. Передают, *шайх* не скрывал, что может совершать чудеса, дружит с *джинн*ами и является *жинашца тайна саг* (ингуш., «человек, с которым *джинн*ы делятся секретами»).



Батал-*хаджжи*.
Фото Дж.Бэддли, 1901 г.

В отличие от других *вирд*ов кадирии на Северном Кавказе, радения которых сопровождаются экспрессивными движениями, *мюрид*ы Б.-х. образуют круг (старшие — сидя, молодые — стоя), исполняют религиозные гимны (*назм*), слегка раскачиваясь, ритмично хлопая в ладоши, рефреном повторяя ла илаха илла-л-лахи («Нет Бога, кроме Аллаха»). Характерными чертами членов общины считается духовная сила, храбрость, взаимовыручка и поддержка друг друга в сложных ситуациях. *Вирд* Б.-х. — наиболее замкнутый и сплоченный. Как и в *вирд*е Вис-*хаджжи*, женщине запрещается выходить замуж за *мюрид*а из другой общины (в *вирд*ах Бамматгирей-*хаджжи*, Чиммирзы, последователей Кунта-*хаджжи* допускается свободный выбор жениха, однако брачующихся предупреждают, что в Судный день каждый верующий может быть рядом только со своим *шайх*ом, поэтому супруги, принадлежащие к разным *вирд*ам, непременно разойдутся). На свадьбах танцевать и играть на музы-

кальных инструментах не принято. Многоженство не осуждается.

В 1911 г. Б.-х. (вместе с чеченскими *шайхами* Бамматгирей-*хаджжи*, Сугаип-*муллой*, Докку-*шайхом*, *муллой* Магамой, Кана-*хаджжи*, Чиммирзой и аварским *шайхом* Узун-*хаджжи*) был арестован и сослан в Козельск, где и скончался. Родственники выкупили его тело и перевезли на родину. Руководство общиной передается по наследству. Сыновья Б.-х. активно боролись против советской власти, почти все они были расстреляны: Мусса — в 1925 г.; Иса — в 1930 г.; Али — в 1935 г.; Мухаммад, сподвижник Наджмутдина-*эфенди*, был убит при попытке перейти турецкую границу; Курейш руководил партизанским движением на территории Чечено-Ингушетии и Северной Осетии, после 10-летнего заключения, в 1957 г., вернулся на родину, возглавил *вирд*, умер в 1964 г. Дочь Б.-х., Зулейха, жившая в селении Плиево, была известна даром врачевания и изготовления амулетов: она относилась к той категории лекарей, которых называют *хума хууш болу нах* (чеч., «человек, который знает все») / *хьама ховш йолу саг* (инг., «человек, знающий судьбу») или *даакъа данна саг* (инг., «человек, получивший дар»). В период коммунистического режима *муриды* Б.-х. пытались распространять религиозные знания среди жителей Чечено-Ингушетии. Так, в селении Экажево (главой общины был Мухаммад Арапиев) в конце 60-х гг. Умар Холухоев вел занятия для детей по изучению арабского языка и чтению Корана, Хакяш Точиев транслировал мусульманские проповеди по автономной радиолинии. Партийные органы подобную деятельность выявляли и запрещали, а активисты подвергались гонениям.

В 1929–1930 гг. насчитывалось около 800 последователей Б.-х., в 1968 г. в селении Сурхахи (общину возглавлял Исраил Белхороев) — 400 *муридов*. В настоящее время последователи Б.-х. действуют в Назрановском, Сунженском, Малгобекском районах. Возле кладбища в селении Сурхахи построен мемориальный комплекс, основными объектами которого стали *зийарат устаза* и мечеть, предусмотрено открытие музея Б.-х., в котором будут храниться личные вещи *шайха* и документальные материалы, связанные с его жизнью и религиозной деятельностью.

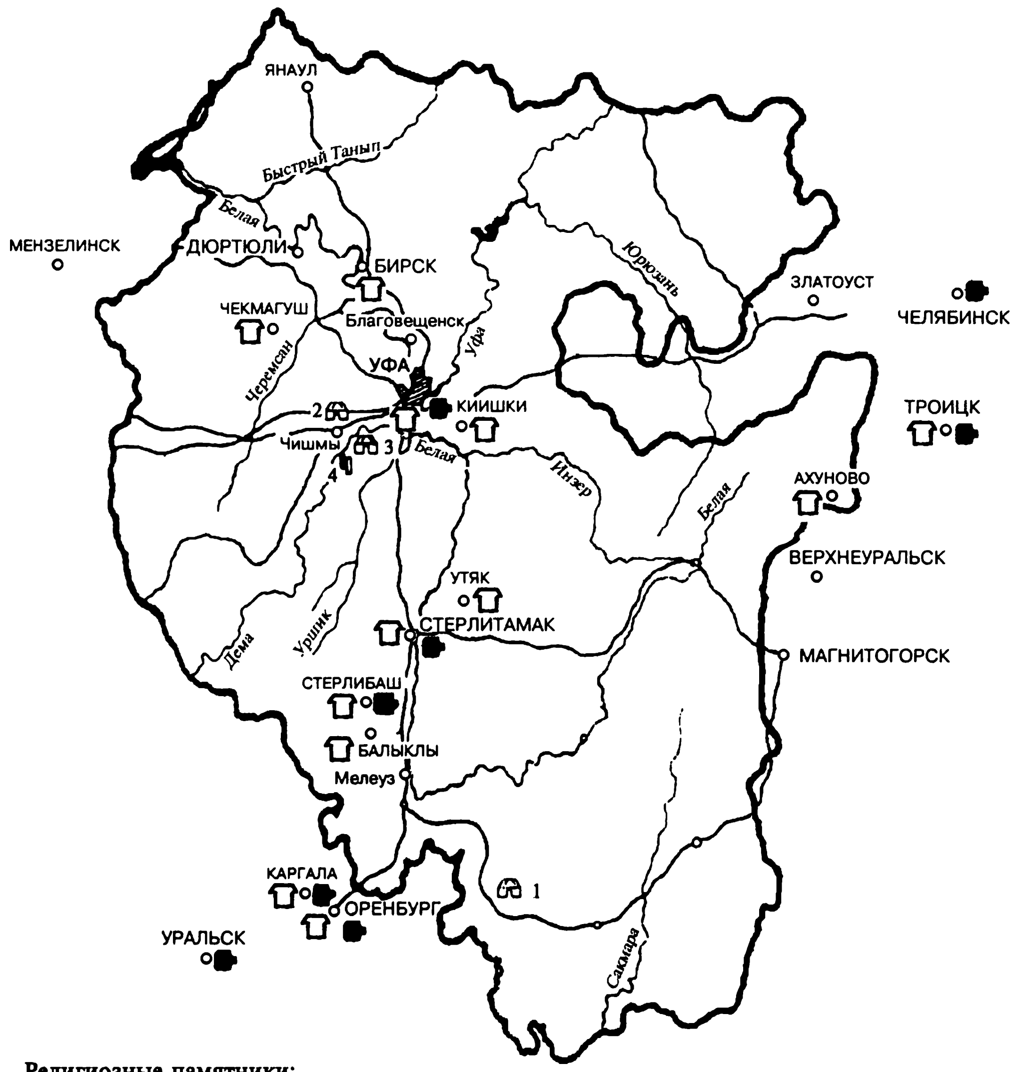
Лит-ра: *Кл.И.Борусевич*. Сектантство среди ингушей // ЭО. М., 1893, XVIII/3, 139–144; *А.М.Тутаев*. Реакционная секта Батал-Хаджи. Грозный, 1968; *М.М.Мустафинов*. Современные течения зикризма и их ритуальные обряды // Социология, атеизм, религия. Известия ЧИ НИИ ИЯЛЭ 1976, т. 2, вып. 1, 124–126; *J.F.Baddley*. The Rugged Flanks of Caucasus. Vol. 1. L., 1940, 256, 260, 264, 266–267.

Дж. М.

Башкирия — территория Предуралья и склонов гор Южного Урала, коренное население которой представляют башкиры (самоназвание — башкорт). Площадь Б. — 143,6 тыс. кв. км, население — 3 млн. 964 тыс. человек (1989 г.), из них собственно башкиры — 936 тыс. (при общей их численности в СНГ 1449,2 тыс. человек, т.е. около 40% башкир проживают вне Б.). Вместе с татарами (около 25% жителей) башкиры представляют мусульманское население (сунниты) Б., 42% населения Б. — православные христиане (в основном русские и украинцы).

В формировании башкир решающую роль сыграли тюркские скотоводческие племена, которые еще до прихода на Урал долгое время кочевали в приаральско-сырдарьинских степях, вступая в контакты с другими кочевыми племенами (огузов, кыпчаков и т.д.). С конца IX — начала X в. известно название народа башкорт, проживавшего на Южном Урале и прилегающих лесостепных пространствах, откуда они частью вытеснили и где частью ассимилировали местное финно-угорское и иранское (сармато-аланское) население. Формирование этнического облика башкир завершилось ко времени монгольского завоевания. В 1557 г. (после подчинения Казани) башкиры приняли российское подданство. До 1865 г. это была Оренбургская, с 1865 г. — Уфимская губерния Российской империи.

В марте 1919 г. Б. обрела государственность — была образована БАССР в составе РСФСР. В октябре 1990 г. провозглашена Декларация о государственном суверенитете республики, которая с февраля 1992 г. стала именоваться Республика Башкортостан.



Религиозные памятники:

1. Мавзолей, или усыпальница, Бэндэбикэ
2. Мавзолей, или усыпальница, Тура-*хана*
3. Мавзолей, или усыпальница, Хусайн-*бека*
4. Акзырат («Святой могильник»)

Условные обозначения:

⬣ религиозно-просветительские центры

⛫ ведущие *мадрасы*

ИСЛАМ В БАШКОРТОСТАНЕ
Схема расположения историко-религиозных памятников

Наиболее раннее свидетельство связей территории Б. с миром ислама — находки Левашовского могильника (Ишимбайский район). Среди них — три серебряных *дирхама* и золотой *динар* времен Арабского халифата, датируемые 706, 712 и 892 гг. Халифатские монеты и трупоположение (на спине, руки вытянуты вдоль тела, головой на запад) позволяют считать Левашовский могильник раннемусульманским кладбищем, относящимся к салтовской культуре. Проникновение в Б. ислама как религии начинается в X в., после официального принятия ислама Булгарским государством. Основную роль в первоначальной исламизации башкирских племен сыграли миссионерство и торгово-экономические связи с миром ислама. Сами башкиры в своих преданиях о принятии ими ислама связывают его распространение с булгарами. Активное проникновение мусульманской религии в башкирскую среду относится к XIII–XIV вв., о чем свидетельствуют ярко выраженная тенденция уменьшения на территории Б. курганных захоронений языческого типа и увеличение грунтовых могильников, где умерших укладывали в соответствии с предписаниями ислама. Исламизация Б. в XIII–XIV вв. связана с вхождением ее в состав Золотой Орды. При *хане* Узбеке (1312–1341) ислам становится официальной религией Золотоордынского ханства. В его правление к башкирам с миссионерской целью были посланы мусульманские проповедники, получившие духовное образование в Булгарах. В долинах рек Западной Б. — Белой, Уршака, Дёмы, Чермасана, Ика — находятся несколько *кэшэне* — памятников мусульманской культуры XIV в. Таким образом, судя по погребениям и памятникам материальной культуры, распространение ислама среди башкир заняло несколько столетий и завершилось только в XIV–XV вв. Впоследствии территория Б. входит в состав Казанского, Ногайского и Сибирского ханств. Ликвидация Казанского ханства в 1552 г. и начало насильственной христианизации татар вызвали отток значительной части мусульманского населения из Поволжья в Б., что привело здесь к усилению позиций ислама. К середине XVI в. ислам стал важной составляющей образа жизни башкирских родов. Об этом свидетельствует тот факт, что сохранение ислама в неприкосновенности было одним из главных условий добровольного вхождения башкир в состав Русского государства. На протяжении XVII–XVIII вв. ислам все больше проникает в быт башкирского народа, регулируя семейно-брачные, межличностные и общественные отношения; за это время мусульманские морально-этические и правовые нормы (*шари'ат*) становятся господствующими. Среди богатых башкир было распространено разрешенное исламом многоженство. Причиной довольно частых разводов было, как правило, тяжелое материальное положение: жены нередко указывали на то, что не получают достаточного содержания в семье. Мужья обычно давали развод женам из-за отсутствия детей, иногда — из-за несогласия жены на привод в дом еще одной супруги. Все брачные и бракоразводные дела, а также распределение наследства по законам *шари'ата*, разборы мелких тяжб и примирение соседей находились в ве́дении мусульманского духовенства. Если же дела приобретали устойчиво спорный характер, то они передавались в ве́дение гражданских судов.

Важным элементом быта башкир стали праздники мусульманского календаря — разговение (*рамазан-байрам*), жертвоприношение (*курбан-байрам*), рождение Пророка (*маулид*), паломничество (*зийара*) к могилам мусульманских «святых», проповедников. В среде башкир распространялись мусульманское образование и письменность, в основе которой лежала арабская графика. Наиболее ранние арабографичные записи, известные на территории Б., — эпиграфические памятники, в частности надгробие Хусайн-*бека*. На *тюрки* со множеством элементов собственно башкирского языка выполнены первые письменные памятники башкир — *шежере* (от араб. *шаджара* — «родословное древо»), запись которых началась с XV–XVI вв.

Доисламские обычаи и верования не были полностью вытеснены исламом из массового сознания башкир. В народных преданиях во множестве присутствовали сверхъестественные существа, духи, колдуны, волшебники и волшебницы, в реальной жизни большую роль играли ворожеи и ворожейки, знахари и знахарки. Религиозно-мифологические представления башкир в начале XX в. содержали

элементы шаманизма. Исследования современных этнографов также свидетельствуют о сохранении элементов языческих культов в повседневной жизни, в частности в приготовлении таких традиционных блюд, как изделия из теста, замешанного на большом количестве яиц (*баурсак*, *чак-чак*). Использование яиц в больших количествах носило в древности ритуальный характер и связано с поклонением родовым птицам — журавлю, ворону, соколу. Лингвисты сообщают о значительном пласте магической лексики, присутствующей в разговорном языке современных башкир; искусствоведы наряду с мусульманской атрибутикой в убранстве жилища отмечают и языческие символы: узорные надкроватные ленты, настенные геометрические узоры, прибитый над дверью или за печью развернутый веером хвост петуха, глухаря или тетерева — своеобразные обереги от злых духов и напастей. Следы древних поверий башкир сохранились в топонимии Б. На ее территории во множестве присутствуют древнеродовые, тотемистические, демонологические, теонимические топонимы: Аждаха узэгэ («ложбина дракона»), Аждаха сокоро («овраг дракона»), Биреле тау («чертова гора»), Биреле козок («чертов колодец»), Капак куле («озеро страшилища»), Енле тау («гора нечистой силы»), а также немало мест, обозначенных колдуньями, злым духом, *шайтан*ом. В районах Б. есть горы, рощи, камни, речки, в названиях которых присутствует слово *эулиэ* — «святой» (от араб. *аулийа'*). Названия некоторых мест связаны с обрядом жертвоприношения, несколько гор носят название Курбантау, Курмантау (в Гафурийском районе Б., Кувандыкском районе Оренбургской области). Вместе с тем имеются топонимы, связанные со словами *масджид* (мечеть), *азан* (призыв на молитву), *мадраса*. В настоящее время наиболее ярким подтверждением сохранения элементов древних культур в сознании и практике башкир являются паломничества к «святым» местам — *эулиэ кэбэре* (могилы «святых»). Почитание могил мусульманских «святых» — отголосок древних пластов духовной жизни башкир, когда жители каждого рода имели свое священное место — камень, скалу, вершину горы, рощу. Таким древним святилищем была гора Тратау близ г. Стерлитамака, гора Масимтау, святилище вблизи Ирдяшева озера, гора Курмантау в Гафурийском районе. На ее вершине расположены большие зольники, их назначение определяют как религиозно-обрядовое. Такие же зольники — жертвенные места есть в Бирском районе у деревни Ново-Биктимирово. В настоящее время бывшие священные места, как правило, стали местом проведения *сабантуе*в, игр и т.п. Следует отметить и то, что башкиры, обращаясь к Всевышнему, часто называли и называют его *Худай*. Наряду с именем Аллаха долгое время упоминалось главное божество древних башкир — Тенгри (Дух неба у тюрок).

С конца XVIII в., после учреждения Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС), укрепляются позиции ислама и официального мусульманского духовенства в Поволжье и на Урале. Ислам прочно вошел в сознание, быт, образ жизни тюркского населения Б.

На рубеже XVIII–XIX вв. на территории Б. начинается интенсивное строительство мусульманских культовых зданий. Уже в начале XIX в. в 12 уездах Оренбургской губернии было 1258 деревянных и 4 каменные мечети. В середине XIX в. здесь насчитывалось уже 1932 мечети, из них 7 каменных. Первые мечети, построенные на территории Б., не сохранились. Следует иметь в виду, что мечеть у башкир, кочевавших вплоть до XVIII в., — не обязательно специальная постройка или отдельное здание. Часто служба проводилась в жилище *мулл*ы. Именно в таком жилище — кибитке *мулл*ы — останавливался Л.Н.Толстой, проживая у башкир Самарских степей летом 1871 г. Во время кочевок функции культового помещения выполняла одна юрта. Строительство специальных культовых зданий началось в башкирских деревнях на рубеже XVII–XVIII вв., когда башкиры стали переходить к оседлому образу жизни. К концу XIX в. были построены десятки мечетей, иногда до трех–пяти в деревне, определились основные черты и традиции культового зодчества башкир. В Б. сформировался принятый в *аул*ах тип сельской срубной мечети: высокий сруб от 2,7 до 4,6 м, с крыльцом с северной стороны и *михраб*ом с южной, покрытый двускатной крышей; *михраб* также обычно имел свое дву-

скатное покрытие. Стены мечетей в башкирских *аул*ах оставались необшитыми. Иногда для предотвращения порчи древесины сруб мечети обмазывали глиной и производили побелку. Характерная особенность башкирских мечетей — отсутствие *гумбез*ов — надстроек с покрытием в виде купола. *Гумбез*ы строились в мечетях наиболее крупных деревень или в городах. Мечети башкирских *аул*ов всегда отличались крайней простотой. Почти все мечети в Б. были деревянными, для их строительства использовались сосна, лиственница или дуб. Каменные мусульманские культовые постройки встречались в Б. редко.

Мечети были центром не только религиозной, но практически всей духовной жизни мусульман и сыграли большую роль в распространении образования. При каждой мечети действовала начальная школа (*мектеб*) или школа среднего и высшего типа (*мадраса*). По данным 1913–1915 гг., в Уфимской губернии насчитывалось 1579 начальных школ, в которых обучалась 91 тыс. учащихся, из них — 18 тыс. девочек. В *мадрас*ах Хусайнийа (Оренбург), Галийа и Усманийа (Уфа), Стерлибашевская преподавание не ограничивалось религиозными дисциплинами, в них с готовностью восприняли идеи джадидизма, распространителями которых в Б. были Зия Камали (1873–1942), Риза Фахретдинов (1859–1936) и др. В то же время эти учебные заведения были центрами подготовки кадров мусульманского духовенства для собственно Б. К концу XIX в. в Уфимской губернии насчитывалось до двух тысяч служителей культа.

Ислам не изменил природу экономических отношений в башкирской среде — они по-прежнему оставались ясачными. *Закат* и *садака* практически слились и превратились под названием *садака* в добровольные (с точки зрения мусульманской нравственности — обязательные), но не регламентированные пожертвования мусульман, шедшие главным образом на содержание мечетей, религиозных школ и духовенства и сохранявшие значение очистительной милостыни в пользу бедных. Но ни *садака*, ни другие виды пожертвований не составляли экономической основы башкирского общества. Исторические условия функционирования ислама в Б. в XVI–XVIII вв., когда интенсивно проводилась христианизация инородцев, не благоприятствовали развитию института *вакф*ов. В ходе подавления башкирских восстаний XVII–XVIII вв. были использованы экономические санкции в отношении мусульман: мечети превратились в объект налогообложения, исполнение обрядов, ведение службы в этот период сопровождались уплатой податей в государственную казну, башкирские *мулл*ы были лишены права собственности на землю, право приобретать башкирские земли получили *мулл*ы-мещеряки в качестве поощрения за подавление башкирских восстаний. С учреждением в 1788 г. ОМДС функции и права «указных *мулл*» были расширены, упрочилось их имущественное положение, появился постоянный источник дохода в виде вознаграждений за исполнение обрядов (наречение имени, бракосочетание, похороны) и пожертвований во время религиозных праздников. Часть всех получаемых денег шла на содержание религиозных школ, а также передавалась в ОМДС на содержание *муфтийат*а, оставшееся составляло доход самих духовных лиц. Однако низкий уровень развития производительных сил и товарно-денежных отношений в башкирской деревне не дает оснований говорить о высоких доходах *мулл*, особенно денежных. Что касается *вакф*ов — недвижимости в виде земельных наделов, торговых лавок, мастерских, принадлежавших мусульманским учреждениям, то источники умалчивают о таковых. В пореформенный период в собственности религиозных учреждений Уфы, Стерлитамака, Челябинска стали появляться торговые лавки и ремесленные мастерские, небольшие участки земли; многие мечети были построены на средства, завещанные и подаренные частными лицами. Практика дарений в пользу мусульманских учреждений утвердилась в Б. лишь в конце XIX в.: слишком поздно, чтобы говорить о превращении ее в систему. К вакфному имуществу в Б. можно отнести в основном лишь сами мечети и *мадрас*ы, доходность которых весьма сомнительна.

Быстрое распространение ислама в Приуралье было обусловлено способностью этой религии адаптироваться к местным социокультурным реалиям, в том числе к тради-

циям башкирского родо-племенного полукочевого общества. Наложение ислама на местные религиозные представления и культы определило особенность ислама в Б. — его ярко выраженную мистическую сущность. Именно поэтому в среде башкир получил распространение суфизм в форме ишанизма. Суфийские братства не противопоставлялись «нормативному» исламу, а «официальный» и «народный ислам» не были четко разделены. Башкирские *суфии* — *ишаны* — были одновременно и «указными», т.е. официально назначенными *муллами*. Наследственность как особенность ишанизма особенно ярко проявилась в башкирской среде — башкиры обычно являлись наследственными *муридами* *ишан*ов какого-либо рода. Известны целые династии *ишан*ов, на которые распространялся авторитет их родоначальников, а на их потомков переходило почитание их последователей. Роль *ишан*ов в формировании идейных и нравственных убеждений их учеников была исключительно велика. В большинстве своем *ишан*ы Б. были носителями мусульманских идейно-философских традиций, восходивших к ранним арабским и среднеазиатским школам и адаптированных к особенностям уклада башкирского общества. Под их влиянием сформировалась основная часть башкирской интеллигенции. В целом суфизм в форме ишанизма сыграл в Б. значительную роль в развитии литературы, искусства, общественных и политических взглядов представителей башкирской культуры. На всем Урале и в Поволжье были известны династии *ишан*ов Тукаевых, Галикеевых, Расулевых, Курбангалиевых.

Последователи *ишан*ов Зайнуллы Расулева (1833–1917) и Курбангалиевых представляли собой два течения в башкирском ишанизме, отражавших борьбу ислама, устоявшегося в местной среде, с любыми попытками его модернизации. Их различали взгляды на мусульманскую школу, отношение к революционному движению в России, к дальнейшей судьбе Б. Расхождения религиозного характера между *ишан*ом Зайнуллой и Габдулхакимом (‘Абд ал-Хакимом) Курбангалиевым (1809–1872) переросло в политическое противостояние между их последователями, приведшее к трагическим последствиям.

Ислам в Б. был исторически сложившейся реальностью, данностью башкирского общества, но не стал самостоятельной политической силой. Нормы ислама, социальные и нравственные элементы исламской этики и философии получили отражение в национально-освободительной практике, в частности в деятельности А.-З. Валидова — инициатора создания башкирской государственной автономии. В 1917–1918 гг., в ходе развития башкирского национального движения при национальном правительстве А.-З. Валидова было создано самостоятельное Башкирское духовное управление мусульман Малой Б. После объединения Малой Б. с Уфимской губернией в единую БАССР началось претворение в жизнь декрета об отделении церкви от государства. Антирелигиозная политика советского правительства в 20–30-х гг. привела к резкому сокращению количества мечетей и мусульманских общин на территории Б.: в 1927 г. их было 2414, в 1934 г. — 323, в 1940 г. — 12. Союзное правительство сознательно санкционировало разделение мусульман по национальному признаку, провоцируя тем самым борьбу между Центральным (ЦДУМ) и Башкирским духовными управлениями мусульман. Территория Б. была поделена на сферы влияния двух ведомств, однако оба они не смогли противостоять воинствующему атеизму и политике массового закрытия мечетей.

В годы Второй мировой войны правительство ослабило давление на религию. В 1948 г. в Уфе состоялся съезд мусульманского духовенства, на котором был принят новый Устав ЦДУМ, преобразованного в Духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС). В 50–70-х гг. ислам официально считался «пережитком» в массовом сознании башкир, однако религиозные традиции сохранялись. Значительное число верующих исполняло религиозные обряды, соблюдало пост (*ураза*), отмечало традиционные мусульманские праздники. Так, по отчетам уполномоченных при СМ БАССР общесоюзного Совета по делам религий, в дни мусульманских праздников в двух уфимских мечетях в 60-х гг. собиралось от 2 до 3 тыс. человек, а в Стерлитамаке, Ишимбае, Ахуново и других городах — от 100 до 800 человек. Гораздо больше было

людей, скрывавших свои религиозные убеждения.

Со второй половины 80-х гг. восстанавливаются старые и строятся новые мечети, в Уфе учреждается мусульманское среднее учебное заведение. Духовному управлению возвращаются старые, принадлежавшие ему с середины XIX в. постройки. Члены ДУМЕС и мусульманское духовенство Б. принимают участие в международных мусульманских форумах. В августе 1991 г. от ДУМЕС отделилось Башкирское духовное управление (БДУ) мусульман во главе с Нурмухаметом Нигматуллиным. На 1 января 1997 г. в Республике Башкортостан насчитывалось 490 мусульманских приходов (для сравнения: в 1987 г. их было всего 19), которые находились в подчинении трех центров: в Б. зарегистрированы Центральное духовное управление мусульман России и европейских стран СНГ (Верховный *муфтий* Т. Таджуддин), Духовное управление мусульман Республики Башкортостан (*муфтий* Н. Нигматуллин) и Духовное управление мусульман по Республике Башкортостан (*муфтий* Р. Насыров, в подчинении ЦДУМ). Мусульмане северной и северо-западной части республики находятся под юрисдикцией ЦДУМ, а центральных и южных районов — под юрисдикцией БДУ. В ведении ЦДУМ находятся районы с преобладающим татарским населением, а в ведении БДУ — с башкирским. Кадры духовенства готовят в шести *медресах* Б. в том числе в Высшем исламском институте им. Р.Фахретдинова (Уфа). Осенью 1997 г. открылась женская мусульманская школа.

Лит-ра: *В.М.Черемшанский*. Описание Оренбургской губернии в хозяйственном, статистическом, этнографическом и промышленном отношении. Уфа, 1859; *С.Г.Рыбаков*. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта. СПб., 1897; *С.И.Руденко*. Башкиры. Опыт этнологической монографии. Ч. II. Быт башкир. Л., 1925; *Мозафар Зариф*. Ишаннар дэрвишлэр. Казань, 1931; *Р.Г.Кузеев*. Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978; *А.З.Асфандияров*. Семья и брак у башкир в XVIII — первой половине XIX в. Уфа, 1989; *А.Янбухтина*. Народные традиции в убранстве башкирского дома. Уфа, 1993; *Н.А.Мажитов*, *А.Н.Султанова*. История Башкортостана с древнейших времен до XVI в. Уфа, 1994; *М.Г.Усманова*. Имя отчей земли. Историко-лингвистическое исследование топонимии бассейна реки Сакмар. Уфа, 1994; *Фархшатов*. Народное образование; *Р.Б.Ахмедов*. Наскальные знаки и этнонимы башкир. Уфа, 1994; *Г.Б.Фаизов*. Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье. Уфа, 1995; *Н.В.Бикбулатов*. Башкиры. Этнографический очерк. Уфа, 1995.

А. Ю.

Баязитов, Гатаулла (‘Ата’ Аллах, 1847–1911) — видный татарский богослов, просветитель, общественный деятель. Родился в деревне Тюменсу (Темников) Касимовского уезда Рязанской губернии в семье *муллы*. Начальное образование получил в *мадрасе* своего отца, затем в *мадрасе* Баймурад (деревня Чутай, недалеко от г. Касимова). Через несколько лет продолжил образование в одном из известных учебных заведений Заказанья — *мадрасе* деревни Кышкар (ныне Атнинский район РТ). Район Заказанья был духовным центром татар, а *мадраса* деревни Кышкар — одним из старинных учебных заведений со своими устоявшимися педагогическими традициями. Оно было известно в первую очередь как один из основных центров традиционных (кадимистских) методов обучения. Несмотря на это, Б. Г. не стал сторонником кадимизма, более того, он стал одним из авторитетных представителей религиозного реформаторства у татар XIX в. В практической и научной деятельности этого мыслителя довольно ярко отразилась противоречивость эпохи, борьба различных течений в общественной жизни татарского народа.

По возвращении в деревню Чутай Б. Г. некоторое время преподавал логику и философию, но в 1871 г. получил приглашение из Петербурга возглавить Второй мусульманский приход. В то время в Петербурге не было мечети, официально существовало три мусульманских прихода, служба проводилась в специально нанимаемых помещениях, называвшихся молельнями.

Обосновавшись в Петербурге, Б. Г. активно включился в общественную жизнь столицы. Изучил русский язык, общался со столичной интеллигенцией. Скоро он получил должность военного *ахуна*. В гвардейских войсках Петербургского гарнизона и на кораблях Балтийского флота постоянно служили представители мусульманских народов. Служили они также в Крымско-татар-

ском эскадроне — в собственном Его Величества конвое. Отдельный гвардейский корпус в Петербурге с начала XIX в. комплектовался из солдат и офицеров, исповедовавших ислам. Привлекая их к службе в гвардии, российское военное начальство учитывало ценные качества мусульман: трезвость, честность, трудолюбие. В гвардии неукоснительно соблюдался принцип веротерпимости. В штате Отдельного гвардейского корпуса и на Балтийском флоте предусматривались вакансии мусульманских священнослужителей — *муэдзин*ов, *мулл* и *ахун*а гвардии. Претендент на занятие должности *ахун*а предварительно обязан был получить рекомендацию от «Общества лейб-гвардии офицеров, исповедующих мусульманство». Избрание Б. Г. на эту должность свидетельствует о его высоком авторитете среди мусульман Петербурга.

Одновременно Б. Г. состоял переводчиком (драгоманом) при Министерстве иностранных дел, преподавателем тюркских языков в Учебном отделе восточных языков Азиатского департамента, преподавателем основ ислама в разных учебных заведениях Петербурга, в том числе и в Пажеском корпусе Его Величества. Он был вхож в высшие круги имперской администрации, лично знаком с председателем Совета министров П.А.Столыпиным.

Петербургский период жизни Б. Г. свидетельствует о том, что последний отчетливо сознавал необходимость разносторонней деятельности мусульманской интеллигенции, прежде всего создания условий для удовлетворения духовных потребностей мусульман. Первым шагом на пути к решению этой задачи он считал создание национальной периодической печати. Татарская интеллигенция уже с начала XIX в. поднимала эту проблему, но не добилась разрешения на издание газет и журналов. В 80-е гг. Б. Г. обращается за разрешением издавать газету Хэфтэ («Неделя») на татарском и русском языках. Получив отказ, он пытается организовать выпуск других газет, но только в 1905 г. становится учредителем и редактором первой газеты на татарском языке — Нур («Свет»).

Имея небольшой опыт педагогической работы в татарских *мадрас*ах, Б. Г. тем не менее знал изнутри их потребности и нужды. Наиболее остро стояла проблема учебников. В качестве таковых использовали в основном традиционную религиозную литературу, хотя татарские педагоги и ученые стремились создавать свои, оригинальные учебные пособия. С появлением новометодных школ возникла насущная потребность в учебниках, написанных по новым методикам, с учетом новых реалий, и в 1883 г. Б. Г. пишет учебное пособие Дин вэ мэгыйшэт («Религия и жизнь»).

Для сплочения мусульман столицы нужен был духовный центр, назрела необходимость строительства соборной мечети. К середине XIX в. в Петербурге проживало около 3 тыс. татар, не считая представителей других мусульманских народов. В 1881 г. Б. Г. от имени мусульманской общины обратился к властям за разрешением на строительство мечети, но лишь через четверть века удалось получить разрешение учредить особый комитет уполномоченных лиц по сбору средств на строительство мечети. Комитет возглавил Б. Г.

Известность Б. Г. принесли его исследования по исламу (80–90-е гг. XIX в.), опубликованные на русском языке. Они получили широкий отклик не только в России, но и за ее пределами, появились их переводы на турецком и французском языках. Первой вызвавшей большой интерес в России и за рубежом стала его книга «Возражение на речь Эрнеста Ренана (Ислам и наука)», изданная в Петербурге в 1883 г. Она была направлена против основных идей известного ученого, доказывавшего несовместимость ислама и науки, ислама и рационального знания в силу «закрытости» ислама и его нетерпимости к инакомыслию. Критикуя Э.Ренана за отсутствие у него научной методологии, Б. Г. доказывал, что ислам не противоречит логике здравого мышления и не боится ответов науки. Дальнейшее развитие эти идеи получили в вышедшей в 1887 г. его книге «Отношение ислама к науке и иноверцам», в которой автор доказывал, что веротерпимость ислама, его цивилизованное отношение к иноверцам (а не приспособление к новым веяниям времени и европейской цивилизации) — один из основополагающих принципов этой религии.

В 1898 г. вышла его книга «Ислам и прогресс», в которой он обобщил свои идеи по проблеме места ислама в мировом пространстве. Он еще раз убедительно показал, что ислам не является чужеродным телом в современной цивилизации. Запад, по мнению Б. Г., подходит к мусульманскому миру со своими мерками: не обнаружив в нем привычных и стандартных для Европы явлений, отвергает его, считая ислам консервативным, сдерживающим общественный прогресс на Востоке.

Своей практической и научной деятельностью Б. Г. заложил основы нового направления в татарской общественной мысли. Проблемы духовной жизни он рассматривал не только исходя из внутренних потребностей татарского общества, но и в контексте событий, происходивших во всей России. Если татарские ученые XIX в. свои труды писали в основном на арабском языке и они были известны только среди татар и на мусульманском Востоке, то Б. Г., для которого было небезразлично отношение иноверцев к исламу, пытался изменить мнение российского общества о нем. Его общественно-просветительская деятельность была принципиально новой для своего времени. Для многих россиян сочинения Б. Г. стали откровением. Практически впервые из уст российского мусульманина они услышали убедительные суждения о сущности ислама. Продолжая традиции татарского религиозного реформаторства, Б. Г. обрел в нем свое неповторимое лицо.

Сочинения: Отношение ислама к науке и иноверцам. СПб., 1887; Ислам и прогресс. СПб., 1898.

Лит-ра: *Д.А.Аминов*. Татары в Санкт-Петербурге. СПб., 1994; *Р.Мухаметшин*. Гатаулла Баязитов // Исторические портреты. Татарская интеллигенция и духовная культура. Казань, 2000.

Р. М.

Белуджи — ираноязычная этническая группа (самоназвание *балоч*, араб. *балуджи*), проживающая в оазисе р. Мургаб в Йолотанском, Туркмен-Калинском и Байрам-Алийском районах Марыйской области Туркменистана. По данным местной администрации, общая численность Б. Туркменистана достигает 25 000 чел. (1989 г.). Большинство Б. живет в Пакистане (свыше 6 млн. чел.), Иране (ок. 1 млн.) и Афганистане (ок. 0,1 млн.). Около 0,5 млн. Б. — в Омане и других арабских *эмират*ах. В 1989 г. в Туркменистане существовало три колхоза с преобладающим белуджским населением: колхоз им. В.В.Куйбышева в Туркмен-Калинском районе, колхоз Нокен Зиндигани («Новая Жизнь») и колхоз им. М.И.Калинина в Йолотанском районе. В прочих местах Б. живут совместно с представителями других этносов (туркмены, казахи, русские, немцы и др.).

Вместе с Б. Туркменистана проживают представители дравидоязычной группы брагуи, отдельные хазара и паштуны. В Туркменистане, однако, эти этнические группы могут называть себя Б.

Б. Туркменистана — выходцы из афганского Систана. Основной причиной их переселения (еще в конце XIX в.) стали столкновения с паштунскими племенами, достигшие кульминации в 1904–1905 гг. Ситуация резко обострилась в результате сильных паводков на р. Гильменд в 1913–1914 гг. Местные паштунские правители требовали уплаты налогов в прежних размерах, вынудив тем самым большое число Б., прежде всего из района Чахансура, уйти в Персию, а затем в Туркменистан. Переселения Б. в Туркменистан продолжались до 30-х гг. XX в. и даже поощрялись советской властью. По официальному приглашению правительства СССР еще в 1930 г. 400 Б. племени наруй отправились из иранского Систана в Туркменистан, но были остановлены иранскими властями. В результате политики коллективизации и ликвидации власти традиционных вождей в 1932 г. несколько сотен Б. Туркменистана под руководством Карим-*хан*а вернулись в Афганистан. В 1937–1940 гг. сталинские репрессии вынудили еще 2000–3000 чел., т.е. половину проживавших тогда в Туркменистане Б., вернуться в Афганистан.

В 30–40-е гг. Б. Туркменистана были переведены от кочевого образа жизни, основанного главным образом на разведении мелкого рогатого скота, к оседлости. Большинство Б. до сегодняшнего дня занято в хлопководстве, однако в их материальной культуре сохранились многочисленные пережитки кочевого образа жизни.

Б. Туркменистана — мусульмане-сунниты ханафитского толка. В своей религиозности они никогда не отличались фанатизмом (как и джамшеди, а также хазара). Многие Б., например, охотно участвовали в религиозных праздниках своих соседей-шиитов. По преданиям Б., они ведут свое происхождение от арабов: *Мир* (*амир*) Хамза, дядя *халифа* ʻАли, считается родоначальником всех Б. Широко распространена вера в разных «святых»: например, Хедир (араб. ал-Хадир, ал-Хидр) почитается как покровитель пастухов и овец, а *Мир* Вайс (араб. *амир* Увайс ал-Карани) — как покровитель верблюдов. Особенно среди женщин распространены различные верования, согласно которым опасность для человека или скота может исходить от злых духов, демонов или от сглаза (*назар*). Новорожденным и их матерям, например, угрожает некая Алг в образе старухи высокого роста с отвисшей, переброшенной через плечо грудью и отвисшими до земли губами. Для защиты от таких сил изготавливают амулеты (*тайт*), читают молитвы (*дува*, араб. *дуʻа*ʼ) и совершают паломничество к могилам «святых» или к другим «святым» местам. В недавнем прошлом *мулл*ы у Б. выполняли функции,ароднившие их с шаманами.

Белуджский язык (*балочи*) относится к северо-западной группе иранских языков. В Туркменистане этот язык следует считать фактически бесписьменным. При активном участии местного Б. ʻАбдуллы Алладада в 1933 г. для белуджского языка была создана письменность на основе латинской графики; вышли в свет азбуки и другие школьные учебники. В 1937 г. власти запретили эту систему письменности, обвинив А.Алладада в национализме (позже он был убит). Учебный процесс и делопроизводство у Б. осуществлялись на туркменском или русском языках. В достаточной мере знали эти языки почти исключительно Б.-мужчины. В конце 80-х годов XX в. Б. Туркменистана предпринимали попытки создать новую систему письменности для белуджского языка на основе кириллицы. Местная туркменская газета Тозе дурмуш периодически публиковала статьи на белуджском языке. В начале 90-х гг. появились учебники белуджского языка для школьников 2-го класса. Все эти попытки, однако, были признаны малоперспективными.

У Б. богатый фольклор, в котором особое место занимают эпические песни (*шайр*) и сказки (*асманак*).

У Б. сохраняется племенная структура, основанная на представлении о происхождении от общего предка по отцовской линии: в крупных объединениях это родоначальник, живший в XV–XVI вв., в более мелких — предок в 7–8-м и 3–4-м поколениях (тогда племенное объединение называлось *ранд*). Известны случаи включения в кровнородственную группу чужаков и создания на общей основе некоего генеалогического древа.

Самыми крупными племенами являются йесези, рахшани и родени, из которых последние два живут также за пределами Туркменистана. Члены племени ринд, основные районы расселения которого расположены в Пакистане, считают себя потомками белуджской знати. От бывшей «касты» музыкантов и ремесленников лори происходит белуджское племя с тем же названием. Проводимая прежней властью политика (расселять членов одного племенного объединения как можно дальше друг от друга) привела к тому, что ринд — единственное племя, члены которого живут в настоящее время все вместе.

Б. Туркменистана предпочитают эндогамные браки, но запрета на заключение браков с иноплеменниками не существует. Известны случаи женитьбы мужчины из Б. на представительнице другого этноса. Лори — эндогамное объединение.

Лит-ра: *И.И.Зарубин*. К изучению белуджского языка и фольклора // ЗКВ. 1930, 3; *он же*. Белуджские сказки. I. Л., 1932; II. М.–Л., 1949; *Гафферберг*. Белуджи; *она же*. Поездка к белуджам Туркмении // СЭ. 1969, № 1; *она же*. Пережитки религиозных представлений у белуджей // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975; *Л.Жехак*. Шиʻитские праздники у суннитов Средней Азии (Несколько замечаний о религиозности белуджей) // Краткое содержание докладов Лавровских (среднеазиатско-кавказских) чтений 1993 г. СПб., 1994; *L.Dames*. The Baluch Race. A Historical and Ethnological Sketch. L., 1904; *E.Orywal*. Die Balûch in Afghanisch-Sistân: Wirtschaft und sozio-politische Organisation in Nîmrûz, SW-Afghanistan. B., 1982; *L.Rzehak*. Verwandtschaftsgruppen im sozialen Leben Mittelasiens: Beo-

bachtungen bei den Murgab-Belutschen // EAZ. 1991, 32; *Rzehak, Pristschepowa*, Nomadenalltag.

Л. Ж.

Биби-Хоним (перс.-тадж., от тюрк. *ханум/ханым* — «госпожа») — соборная мечеть в г. Самарканде, построенная при Тимуре (1370–1405) и названная именем его жены-красавицы. Для строительства мечети были привлечены зодчие, мастера, художники из Индии, Хорасана, Фарса, Ирака. Мечеть занимала площадь 167×109 м по оси восток–запад. Симметричное расположение построек придавало внутреннему двору мечети форму прямоугольника размером 63,8×76 м. По углам прямоугольника располагались высокие цилиндрические минареты. По центру сторон двора находились основные строения мечети: с востока — главный входной портал высотой 33 м, шириной — 17 м, на западе, в глубине двора, — главное здание мечети, с севера и юга — малые мечети. Эти строения объединялись арочной галереей с мраморными колоннами (более 400), расположенными на расстоянии 3,6 м друг от друга.

Великолепие мечети Б.-Х. производило на современников большое впечатление. По свидетельству испанского посла ко двору Тимура, Рюи Гонзалеса де Клавихо, здания мечети и ее двор вмещали до 10 тыс. чел. Декор Б.-Х. состоял из мозаичных, расписных, мраморных изразцов со сложными сплетениями разноцветных геометрических и растительных орнаментов и надписей. Интерьер мечети был оформлен орнаментальной росписью стен в сочетании с рельефными позолоченными украшениями. Двор был вымощен мраморными плитами и керамической мозаикой.

Б.-Х. посещали ученые-астрономы Кази-*заде* Руми и Улуг-*бек* (1394–1449), поэт Джами (1414–1492), руководитель братства накшбандийа *х^ваджа* Ахрар (1404–1490).

До недавнего времени Б.-Х. лежала в руинах. Ныне на ее территории ведутся большие строительно-реставрационные работы.

Лит-ра: *Рюи Гонзалес де Клавихо*. Дневник путешествия ко двору Тимура в Самарканд в 1403–1405 гг. Жизнь и деяния великого Тамерлана // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. XXVIII/1. СПб., 1881, 319; *М.Е.Массон*. Соборная мечеть Тимура, известная под именем Биби-Ханым. Таш., 1926; *Ш.Е.Ратия*. Мечеть Биби-Ханым в Самарканде. М., 1950.

Д. А.

Бигиев, Муса (Муса Джаруллах [Джар Аллах] Биги, 1875–1949) — известный татарский богослов-реформатор и общественный деятель. Родился в г. Ростов-на-Дону, где его отец (уроженец Пензенской губернии), получив основательное богословское образование у своего будущего тестя, *мударрис*а *шайх*а Хабиб Аллаха б. Биктимера б. Биги, занимался (как знающий русский язык) преимущественно подрядами в сфере железнодорожного строительства и лишь на склоне лет по настоянию Оренбургского *муфтия* Салимгарея Тевкелева занял должность *имам*а в малолюдной мусульманской общине г. Ростова. После смерти мужа (ум. в 1881 г.) воспитанием и обучением детей занялась мать Мусы — Фатима Бигиева (дочь упомянутого Хабиб Аллаха), сыгравшая решающую роль в духовном становлении будущего мыслителя (в знак сыновней признательности Б. М. подписывал некоторые свои сочинения на арабском языке Ибн Фатима — «Сын Фатимы»). Позднее Муса был определен в Ростовское реальное училище, а в 1888 г. вместе со старшим братом Мухаммад-Захиром (впоследствии известный татарский писатель-романист) отправлен в Казань в *мадрас*у при соборной мечети Кул буе («Заозерная») к *мударрис*у ‘Аллам-*хазрат*у. Через два с половиной года учебы он возвращается в Ростов, оканчивает реальное училище, а затем в течение трех лет обучается в Бухаре и Самарканде, беря, как правило, частные уроки по918 корановедению, хадисоведению, *фикх*у, а также математике у самых известных *мударрис*ов Средней Азии того времени, и много занимается самостоятельно в библиотеках, погружаясь в мир классической арабской литературы.

Сочетание светского и конфессионального образования оказало благотворное влияние на интеллектуальное развитие юноши. Занятия точными науками расширили его кругозор, привили ему рациональный стиль

мышления, приоткрыли физические тайны мироздания. Приобретенную в годы отрочества любовь к математике и астрономии он сохранил на всю жизнь, использовал любую возможность, чтобы пополнить свои знания в этих областях, и стал даже членом Русского астрономического общества. Изучение же религиозных дисциплин доставляло ему морально-эстетическое наслаждение, давало ощущение прикосновения к вечному и возвышенному, помогало сопереживать людским страданиям, внушало надежды на улучшение нравственных основ человечества. Видимо поэтому научная деятельность в области мусульманской теологии и права, в которых он видел важнейший инструмент общественного прогресса, и стала главным делом в жизни Б. М. Но была еще и земная причина этого выбора: в 1896 г. он, имея аттестат о среднем образовании, попытался поступить в университет, но ему отказали в приеме как выпускнику реального училища (по российскому законодательству того времени право непосредственного поступления в университет имели только выпускники классических гимназий, окончившие же реальное училище должны были выдержать специальные экзамены по древним языкам). И тогда он отправился на мусульманский Восток, посетил известные образовательные центры османской Турции, Египта, Индии, Сирии, Бейрута и Хиджаза, оставаясь в некоторых из них довольно продолжительное время. Так, около двух лет он брал частные уроки в Макке/Мекке и ал-Мадине/Медине; два с половиной года в Каире, в ал-Азхаре, слушал лекции, в том числе знаменитого Мухаммада ‘Абдо; занимался в Национальной библиотеке Египта — хранилище уникальной коллекции рукописей.

В результате упорного труда к началу XX в. Б. М. стал не только одним из лучших (если не лучшим) знатоков Корана, *сунн*ы и *фикх*а среди российских мусульман, но и одним из самых оригинальных мыслителей во всем мусульманском мире. В исламе он видел универсальное религиозно-философское учение, обладающее безграничными возможностями для эффективного функционирования и нравственного самосовершенствования человеческого общества. Цель своей жизни он видел в возрождении ислама через его «очищение» от невежественной схоластики, в возвышении священного *шари‘ат*а над всеми учениями и предостережении мусульман от забвения Корана.

В 1904 г. Б. М., полный знаний, энергии и планов, возвратился в Санкт-Петербург и поступил вольнослушателем в университет. С началом первой русской революции покинул его и активно включился в общественную жизнь страны: сотрудничал в зародившейся национальной печати (сначала в выходивших в столице газетах Ульфат и ат-Тилмиз известного татарского богослова и общественного деятеля Рашида Ибрагимова), участвовал в создании и деятельности первой политической организации тюрков-мусульман Российского Востока Иттифак ал-муслимин («Согласие мусульман»), входил в ее руководящие органы и стал одним из разработчиков и популяризаторов программных документов этого общественно-политического объединения.

Бурные политические и социальные перемены в жизни страны, знакомство и интенсивное общение с ведущими русскими и отечественными мусульманскими интеллектуалами побудили Б. М. четче определить направления своих идейных исканий. Не случайно именно в эти годы начал раскрываться его научно-литературный талант: в 1904 г. увидел свет первый печатный труд мыслителя «История Корана и Священных Писаний», за которым один за другим последовали другие (далеко не полная библиография ученого включает более ста солидных публикаций), посвященные самым животрепещущим и острым вопросам теории и практики ислама.

В одних сочинениях (упомянутая «История Корана», «Графические поправки к изданиям Корана», «Перевод *диван*а Хафиза», «Арабская литература и мусульманские науки» и т.д.) Б. М. увлеченно исследовал сложные вопросы корано-, хадисо- и литературоведения, в частности выявляет ряд ошибок в Казанских изданиях Корана (чем вызвал большой переполох среди российских *‘улама’*). В других («Пост в длинные дни», «Основы *шари‘ат*а», «Религиозный налог» и т.д.) раскрыл теорию и практику мусульманского права в специфических российских условиях — в рамках православно-

христианского государства. В третьей группе сочинений («Доказательства милосердия Всевышнего», «Вскользь о верованиях людей», «Мелкие мысли на великие темы» и т.д.) он поднимал такие тонкие и даже опасные в глазах мусульман вопросы, как атрибуты Аллаха, возможность прощения неверия. Суждения ученого о всеобъемлющем характере божественной благодати, которая может распространиться и на приверженцев других религий вплоть до допущения их в рай, были совершенно новыми и дерзкими. Их не поняли и не приняли даже такие прогрессивные российские мусульманские деятели, как Исмаил Гаспринский, Хади Атласов, Мурад ар-Рамзи и др. В четвертой («Биография автора ал-Лузумийат философа *имама* Абу-л-ʻАла' ал-Маʻарри», «Основы реформаторства», «Несколько вопросов на суд публики» и т.д.) Б. М. писал о соотношении ислама и мистики, ислама и социализма. В обоих случаях он не видел принципиальных противоречий, отводя суфизму, как и христианскому монашеству, большую роль в развитии духовной культуры вообще, а социализму — в осуществлении на практике заветов Корана и тем самым в дальнейшем укреплении позиций ислама. В пятой группе («Мусульманское законоведение», «Женщина в семье» и т.д.) он страстно выступал за разумное равноправие женщин и активное их участие в общественной жизни, видя в этом залог благополучия любого народа. Размышления ученого о том, что несчастная и униженная женщина — свидетельство униженности и бессилия общества, находили горячий отклик не только в России. Так, дочь египетского принца Хусайна Камил-*паши* прислала Б. М. в Петербург личное письмо (вместе со своим историческим трактатом о четырех видных мусульманках), в котором благодарила его за подвижнический труд.

Новаторские сочинения Б. М., написанные профессионально, остро и живо, получили широкий общественный резонанс. Мнение читающей публики разделилось: одни видели в них начало подлинного возрождения угасшей было исламской творческой мысли, другие — опасное отступление от «правоверия». Яростная критика со стороны *мулл*-кадимистов в России и зарубежных *ʻулама'* (*шайх ал-ислам* Стамбула издал специальную *фатву*, запрещавшую чтение «вводящих в заблуждение» сочинений Б. М.) не дала осуществиться всем планам мыслителя: в 1909 г. он вынужден оставить преподавание в *мадрасе* Хусайнийа в Оренбурге, в 1911 г. было приостановлено издание уже набранного переведенного им на татарский язык Корана (его типографские оттиски дошли до наших дней). Обремененный большой семьей (он был женат на дочери известного *имама* и *мударриса* из г. Чистополя *шайха* Мухаммад-Закира и имел двух сыновей и четырех дочерей), ученый постоянно испытывал острую материальную нужду, что заставило его в 1914 г. даже согласиться принять должность «указного» *муллы*.

Революции 1917 г. Б. М. принял, хотя и не безоговорочно. Эмигрировать отказался и не приветствовал массовый отъезд интеллектуальной элиты из страны. В первые годы советской власти был *имамом* соборных мечетей Петрограда и Москвы. Он продолжал и научные изыскания, но возможностей публиковаться практически не имел, что вынуждало его обращаться к зарубежным издателям. Так, его книга «Азбука исламизма» увидела свет в 1923 г. в Берлине, за что автор подвергся трехмесячному тюремному заключению.

Развернутая впоследствии большевиками яростная атеистическая кампания и массовые гонения на религию и верующих вынудили Б. М. эмигрировать: в 1930 г. он нелегально пересек афганскую границу, выхлопотал у правительства Афганистана необходимые официальные документы и отправился путешествовать по Индии, Египту, Финляндии, Германии, Ирану, Ираку, Китаю, Японии, целенаправленно знакомясь повсюду с выдающимися письменными и архитектурными памятниками арабо-мусульманской культуры. Вторую мировую войну он встретил в Индии, в Пешаваре, где по обвинению в деятельности в пользу Японии подвергся со стороны английских колониальных властей полуторагодичному тюремному заключению. Был освобожден благодаря заступничеству бхопальского *раджи* Мухаммада Хамид Аллаха, при дворе которого затем он долго жил, занимаясь научной деятельностью (сочинения Б. М. этого периода, издан-

ные на арабском языке, касались преимущественно проблем мусульманского права и практически неизвестны на родине ученого). В 1947 г. он выехал в Турцию и принял турецкое подданство. В конце следующего года, уже будучи тяжело больным, переехал в Каир, где и скончался. Похоронен там же, на фамильном кладбище правителей Египта в квартале ʻАфифа.

Сочинения. Та'рих ал-Кур'ан ва-л-масахиф («История Корана и Писаний»). СПб., 1904; Гыйлемдэ куэт («В знании — сила»). СПб., 1906; Адабийат гарабийа илэ голум исламийа («Арабская литература и мусульманские науки»). Казань, [б. г.]; ал-Лузумийат сахифы файласуф имам Аби-л-ʻАла' ал-Маʻарри хэзрэтлэренен тэржемэи хэле («Биография автора ал-Лузумийат философа *имам*а Абу-л-ʻАла' ал-Маʻарри»). Казань, 1907; Тасхих расми хатт Кур'ан («Графические поправки к изданиям Корана»). Казань, 1909; Диван Хафиз тэржемэсе («Перевод *дивана* Хафиза»). Казань, 1910; Каваʻид фикхийа («Мусульманское законоведение»). Казань, 1910; Инсанларнын акида-и илахийаларына бер назар («Вскользь о верованиях людей»). Орск, 1911; Озын кэнлэрдэ рузэ («Пост в длинные дни»). Казань, 1911; Рахмат илахийа бурханлары («Доказательства милосердия Всевышнего»). Оренбург, 1911; Халык назарына бер ничэ мэсъэлэ («Несколько вопросов на суд публики»). Казань, 1912; Боек маузугларда ауфак фикерлэр («Мелкие мысли на великие темы»). СПб., 1914; Мулахаза («Соображения: К критике книги Рида ад-дина б. Фахр ад-дина „Религиозные и социальные вопросы“»). СПб., 1914; Закат («Религиозный налог»). Пг., 1916; Шариʻат асаслэре («Основы *шариʻата*»). Пг., 1916; Ислахат асаслэре («Основы реформаторства»). Пг., 1916; Исламийат алифбасы («Азбука исламизма»). Б., 1923; Гаилэдэ хатын («Женщина в семье»). Б., 1932, и др.

Лит-ра: *Н.Д.Федотов.* Мусульманский Лютер // Исторический вестник. 1914, № 8, 527–535; *Валидов.* Очерк, 73–77; *Г.Баттал-Таймас.* Муса Ярулла Биги. Казань, 1997 (1-е изд.: İstanbul, 1958); *А.Б.Халидов.* Мыслитель, публицист, реформатор // Нур (СПб.). 1991, № 2–3; *А.Хайрутдинов.* Последний татарский богослов. Казань, 1999; *Р.Утэбай-Кэрими.* Муса Жаруллаh Бигиев // Омет (Уфа). 26.07.1996; *Velidi Togan Zeki.* Musa Çarullah Begi'nin Hayati ve Eserleri // Selamat (İstanbul). 1949, № 37, 5–6, 16–17; *Görmez Mehmet.* Musa Jarullah Bigiyef. Ankara, 1994.

М. Ф.

Бихбуди, Махмуд-х^{в}аджа (1875–1919) — мусульманский просветитель, публицист, общественно-политический деятель, видный теоретик джадидистского движения в Туркистане. Родился в Самарканде в семье традиционных богословов-правоведов. После начальной школы (*мактаб*) учился в местной *мадрасе*, работал секретарем в самаркандской *кархана*. В 1900 г. Б. М. совершил паломничество в Макку/Мекку, на обратном пути посещал *мадрас*ы Каира и Стамбула, а в 1903–1904 гг. — уфимские и казанские *мадрас*ы, которые в те годы были в авангарде реформирования мусульманского образования в Российской империи. По возвращении в Самарканд Б. М. написал и опубликовал учебники для новометодных школ Туркистана. Образцом для этих учебников послужили учебно-методические пособия ведущих идеологов джадидизма в Волжско-Уральском регионе, в первую очередь Ризы Фахретдинова (ум. в 1936 г.). В 1908 г. Б. М. открыл в своем самаркандском доме новометодную школу и основал собственное издательство (Нашрийат-и Бихбуди), в котором печатал учебники на тюркском и персидском языках и географические карты (Туркистана, Бухары и Хивы) для новометодных школ (*мактаб*) и первых мусульманских публичных библиотек нового типа, основанных в городе при его содействии.

Параллельно с этой деятельностью Б. М. распространял в Туркистане джадидистские идеи в своих многочисленных статьях и письмах, публиковавшихся в свободной мусульманской прессе с первых лет ее существования, а также в пьесах, оказавшихся среди первых в истории современного узбекского театра. Его драма Падаркуш («Отцеубийца»), поставленная в Ташкенте в 1914 г., была показана во всех городах Туркистана, имела широкий успех и способствовала развитию национальной драматургии. В 1913–1915 гг. он издавал в своем родном городе журналы Самарканд и Айина («Зеркало»).

Литературно-публицистическую деятельность Б. М. сочетал с общественно-политической активностью. После революции 1905 г. в России он открыто принял положения российской мусульманской партии Иттифак алмуслимин о тактическом сближении с кадетами в надежде содействовать прогрессивной автономии управленческих органов Туркистана, выступал против политики русификации, проводимой царским самодержавием. После февральской революции 1917 г. Б. М. был среди главных деятелей IV съезда мусульман Туркистана, провозгласившего в Куканде/Коканде (ноябрь 1917 г.) Туркистанскую автономию. Даже после кровавого ее разгрома (февраль 1918 г.) и установления большевистского режима во всем Туркистане Б. М. умело проводил политику компромисса с новой властью. В том же году он был назначен уездным комиссаром просвещения, открывал новометодные школы, хотя их учебные программы и учебники уже не соответствовали нормам новометодных школ начала века.

В марте 1919 г. по дороге в Ташкент Б. М. был арестован в г. Шахрисабз (территория Бухарского эмирата) мусульманскими (оппозиционными большевикам) властями, подвергнут пыткам и через два месяца казнен в г. Карши.

Идейное наследие Б. М. (в первую очередь огромное количество его статей, опубликованных в джадидистской прессе Туркистана) занимало центральное место в идеологии джадидистов, оказавшихся у власти в Туркистанской автономии и в Бухарской Народной Советской Республике. До 1923 г. (первые чистки местных компартий) г. Карши носил имя Б. М. После долгого забвения о нем вспомнили в конце 80-х гг. XX в. Почти два десятилетия начала XX в. Б. М. играл ведущую роль в распространении в Туркистане идей мусульманской реформации, исходивших из Египта (в первую очередь от Мухаммада ‘Абду), Османской Турции и Волжско-Уральского региона. Политическая активность Б. М. (в частности его роль в создании Туркистанской автономии) свидетельствует о том, что джадидисты не ограничивали свою деятельность просвещением, но ставили целью достижение политической независимости.

Соратником и последователем Б. М. в реализации идей джадидизма, во взглядах на ислам как на источник цивилизации был бухарский джадидист Фитрат (1886–1938).

Лит-ра: *Н.Х.Авазов.* Махмуд-хожа Бехбудийнинг ижодий мероси (манбалар) // Автореф. канд. дис. (на узб. яз.). Таш., 1985; *Ш.Турдиев.* «Берегите мудрецов»: Судьба и смерть Махмудходжа Бехбуди // Звезда Востока. Таш., 1991, № 5, 83–86; *Косимов.* Маслакдошлар, 3–40 (на узб. яз.); *Г.Абдурахмонов.* Бехбудий ва унинг хозирги узбек адабий тилининг шакланишидаги хизмати // Узбек тили ва адабиёти. Таш., 1995, № 3, 7–12 (на узб. яз.); *Н.Каримов.* Бехбудий ва жадид адабиёти // Узбек тили ва адабиёти. 1995, № 3, 3–7 (на узб. яз.).

С. Д.

Богаз дашы (туркм. «камень беременной / беременности») — святилище в Ашхабадском районе (*этрап*) в 13 км от столицы Туркменистана, один из наиболее ярких примеров попыток исламизации древних святых мест Средней Азии. Связано с культом плодородия, а в более узком аспекте — с фаллическим культом.

Святилище расположено в одном из распадков горной гряды, проходящей за селениями Янбаш и Багир. Это вертикально стоящий природный камень высотой около 2,5 м, а в окружности — 5 м. Кверху он расширяется и имеет неглубокую впадину на вершине. Кроме того, верхняя часть его, контрастируя по цвету с нижней, приобрела красновато-бурый оттенок — результат так называемой геологической окалины, встречающейся там, где каменные поверхности долго находятся под воздействием жарких солнечных лучей. Все это — форма и цвет — несомненно способствовало тому, что фантазия древнего человека ассоциировала данный камень с эрегированным фаллосом — символом мужской детородной силы. Символическое соединение с ней паломницы, бесплодной женщины, молящей высшие силы о ниспослании потомства, должно было, согласно поверьям, способствовать зачатию. Это и является основной функцией, «специализацией» данного святилища. Главная деталь ритуала паломничества — имитация интимного акта с камнем-фаллосом, для чего приходящие сюда женщины, обнажив

низ живота, терлись им о выступ в юго-восточной части камня, вследствие чего его поверхность, в отличие от остальных участков Б. д., на высоте примерно одного метра стала гладкой.

С утверждением ислама на территории Туркменистана под влиянием мусульманского духовенства в паломничество к Б. д., явно противоречившее нормативным установкам новой религии, был внесен ряд «омусульманивающих» его элементов. Появился своего рода комплекс из трех объектов: к Б. д. добавились Намаз дашы («Молитвенный камень») и Дюльдюль дашы («Камень Дюльдюля»). Первый из них, в 70–80 м выше по распадку от Б. д., — невысокая, до 30 см, плоская плита овальной формы с неровными краями. Согласно легенде, свое название камень получил благодаря тому, что на нем возносил молитвы Аллаху сам ʻАли — один из наиболее популярных мусульманских «святых». Три пары углублений на нем (результат воздействия осадков и ветра) считаются следами ног этого «святого». На макушке второго, высотой 3,5 м, камня имеется сделанное явно рукой человека узкое круглое отверстие диаметром 2 см и глубиной 10 см. Считается, что в это углубление «святой» ʻАли вбивал железный кол, к которому привязывал, когда молился, своего неугомонного крылатого коня по кличке Дюльдюль (араб. Дулдул).

Сам ритуал паломничества также претерпел ряд изменений, хотя его основной элемент остался прежним. Рано утром или вечером, чтобы по возможности не попадаться на глаза односельчанам, паломница в сопровождении пожилой родственницы направляется сначала к Намаз дашы, на котором обращается с молитвой к Аллаху, и лишь затем спускается к Б. д. Там, совершив с ним символический акт, ложится у подножия камня и дремлет, ожидая во сне знака свыше о том, сбудется ее просьба о потомстве или нет. Сопровождающая старуха находится тут же.

В последние годы «лечебные» функции Б. д. очевидно расширились. По некоторым данным, сюда приходят и страдающие болезнями горла. Чтобы избавиться от них, поверхность камня покрывают кислым молоком (*катык*), которое затем слизывают языком. Возможно, подобное слизывание является более завуалированной формой интимного соединения с камнем-символом.

Контингент паломниц к Б. д. предопределен «специализацией» святилища и состоит прежде всего из женщин ближайших селений — Янбаш, Багир, Бекрова, хотя и не исключено паломничество из других мест, в том числе из Ашхабада.

Лит-ра: *Демидов*. Легенды, 69–73; *он же*. «Камень беременности» — отголосок древнего культа // Культурные ценности. Вып. III. СПб., 1999, 186–189.

С. Дем.

Борга Каш (ингуш. «Могила Борга / Боргана») — мавзолей «святого», самый ранний из сохранившихся мусульманских памятников на территории Ингушетии. Находится в ее предгорной части, на берегу р. Сунжа, к северо-западу от селения Плиево, на пологом склоне холма, известного как гора Шайха (высота 652 м, отрог Сунженского хребта). Датирован 808 г.х./1405-06 г. По архитектуре близок к маджарским мавзолеям золотоордынского типа. Имя мастера, как гласит арабская надпись, — Гирей.

Б. К. имеет вид правильной призмы, увенчанной полушарием с металлическим шпилем. Стены и купол сложены из плотного камня желтоватого цвета, твердой породы (привезен из Грузии), тщательно обтесанного; кладка с точной пригонкой. Мавзолей состоит из двух камер: надземной и подземной (погребальной). Размеры основания — 4,13×5,56 м, высота — 3,18 м. С одной стороны — портал со стрельчатой аркой, в глубине которой расположен невысокий вход (с обеих его сторон — рельефный орнамент в форме плетения, над ним — три рельефные арабские надписи), ведущий в помещение с гладкими стенами и куполом. В полу — овальное отверстие, служащее сообщением с надземной частью мавзолея, имеющей прямоугольное основание, полукруглый свод и четыре полукруглые арки. В стене с восточной стороны расположена глубокая ниша (ее предназначение не выяснено). Изнутри склеп был расписан: внизу шла желтая полоса с орнаментом, выше были нарисованы цветы, купол — белый, без росписи. Каменная плита, прикрывавшая от-

верстие подземной камеры, и каменное изголовье с арабской эпиграфикой были увезены. По-видимому, Б. К. окружала каменная ограда, имевшая вход с восточной стороны.

Согласно надписи над входом, имя погребенного — Бек-Султан б. Худайдад. В литературе зафиксированы разные версии его этнической принадлежности: араб, кабардинец, крымский татарин, кумык, ногаец, чеченец. Возможно, к первоначальному захоронению добавлялись позднейшие напластования: устные и литературные свидетельства о числе погребенных разноречивы (20, 6, 4, 3, 2), в некоторых источниках оно не оговорено. Тела были положены на деревянных нарах, устроенных с южной и северной сторон подземной камеры, в деревянных гробах, в красочных парчовых тканях с восточным рисунком (описания различны). Упоминания о могильном инвентаре кратки: украшения, медные монеты. В историографии название Борга/Борган идентифицируется с народом борганы/бороганы/брагуны, обитавшим в этом краю; допускается, что Б. К. являлся усыпальницей рода Брагуновых.

Б. К. овеян тайной, вокруг него сложено множество легенд. По одной, мавзолей воздвигла красавица Сув над могилой своего возлюбленного Боргана Бексултанова, имя которого и сохранилось в основе названия. Согласно другой, на этом месте находились остовы легендарных Нартов, в течение 2000 лет они оставались нетленными, но с приходом русских стали «портиться». Некоторые утверждают, что ингуши хоронили здесь тех, кто отличался праведной жизнью, по мнению других — это «окаменевшие» тела людей, случайно попавших в склеп. Известно и такое сказание: жил в Ингушетии *шайх*-араб (вариант — сподвижник Тамерлана Бурхан-*хан*); предчувствуя кончину, он пожелал наметить место для своей гробницы: выехал в степь на верблюде и предоставил выбор ему. Там, где верблюд остановился, и находится ныне Б. К. Говорят, прежде от него исходило благоухание, напоминавшее запах спелых яблок, и он обладает чудодейственной силой. Бытовали и рассказы о хранившемся якобы под склепом кладе, в поисках которого неоднократно совершались хищнические раскопки. Окончательно Б. К. был разграблен в последней трети XIX в.: в 1876 г. мумифицированное тело было вывезено в Москву, а в 80-х гг. владикавказские молокане, не найдя сокровищ, вылили в подземелье бочонок нефти и подожгли мавзолей (чеченское предание гласит, будто кладоискатели были истреблены градом и бурей).

Б. К. — весьма почитаемое «святое» место Северо-Кавказского региона. В начале XIX в. паломники, вернувшись из Макки/Мекки, привезли «священный» халат из белого полотна (вариант — из зеленого сукна), в который завернули останки «святого» Бек-Султана. Мавзолей тщательно оберегался: по инициативе местных жителей в 10-е гг. XX в. были проведены реставрационные работы (цементирование вокруг кровли, пола арки и надземной камеры; окраска внешних стен в голубоватый цвет). В засушливые годы у Б. К. совершались ритуалы-прошения о ниспослании дождя. Женщины приводили сюда больных детей для исцеления. В дни мусульманских праздников к мавзолею пригоняли скот, предназначенный для жертвоприношения. Считалось, что в склеп входить нельзя: по поверью, страшный ветер сбивает всех, кто ступит туда ногой. Некоторые же из верующих спускались для молений в подземную камеру.

Лит-ра: *Ф.С.Гребенец*. Борга-Каш // Терские Ведомости. Владикавказ, 1913, № 224, 233, 234; *Л.Семенов*. Мавзолей Борга-Каш. Владикавказ, 1928; *М.М.Базоркин*. Борганы в Присунженской долине // Известия Чечено-Ингушского Республиканского музея краеведения. Грозный, 1961, вып. 10, 130–143; *Лавров*. Эпиграфические памятники, 129–131, 200–203; *В.Б.Виноградов*. Мавзолей Борга-Каш и ранняя история ногайцев // Проблемы этнической истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1980, 6–13.

Дж. М.

Булгар — мечеть в Казани. Кирпичное здание, построенное в 1991–1993 гг. (архитекторы В.П.Логинов и Е.И.Прокофьев). Культовое сооружение с раздельными входами и поэтажными залами для мужчин и женщин. Относится к типу двухэтажной, двухзальной купольной мечети с диагонально-асимметричной постановкой минарета. Общая композиция мечети построена на сочетании разновеликих двухэтажных, квадратных в плане

объемов, врезанных один в другой по диагональной оси с юго-запада на северо-восток. Внутренняя планировка мечети выполнена по прямоугольной сетке с шагом 6 и 3 м, развернутой к диагональной оси под углом 45°. Мужской и женский входы в мечеть — в северо-западном и юго-восточном углах среднего объема. Через угловые тамбуры попадаем в мужской и женский вестибюли, комнаты для омовения и санузлы, расположенные на первом этаже в северо-восточных объемах здания. На первом этаже под основным залом расположен женский молельный зал. На южном фасаде мечети выступает квадратный в плане *михраб* со срезанными углами. В середине западного фасада зального объема выступает четырехмаршевая лестничная клетка, связывающая мужской зал и женскую часть мечети. По центральной лестнице из мужского вестибюля поднимаемся в основной купольный молельный зал и вспомогательные помещения мечети. Со второго этажа четырехмаршевая лестница ведет на трехъярусный, с восьмигранным шатровым завершением минарет высотой 35 м (с полумесяцем). Над первым четырехгранным ярусом возвышается второй ярус, развернутый по отношению к нему на 45°. Третий ярус — световой фонарь *азанчи* с окнами в пятигранных нишах по сторонам света — окружен металлическим балконом. Объемной доминантой мечети является развернутый по диагональной оси высокий сомкнутый четырехгранный купол, раскрытый в интерьер мужского зала. Плоские перекрытия других объемов мечети скрыты за парапетами.

Современное культовое сооружение в формах рационалистической архитектуры.

Х. Н.

ал-Булгари (ал-Утыз-Имяни), ʻАбд ар-Рахим б. ʻУсман (1754–1835) — *шайх* братства накшбандийа, ханафитский ученый и поэт Волго-Уральского региона. Родился в селении (*авыл*) Утыз-Имян в Татарии. Оставшись сиротой в юном возрасте, учился в *мадрас*е при второй мечети в селении Каргалы (под Оренбургом) у Валида б. Мухаммада ал-Амина ал-Каргали (он же — Вали Мухаммад-*ишан*, ум. в 1802-03 г.), который сам был учеником *шайх*ов накшбандийа-муджаддидийа Мухаммада б. ʻАли ад-Дагистани (ум. в 1795-96 г.) и Файд-*хан*а б. Хидр-*хан*а ал-Кабули (ум. в 1802-03 г.). По некоторым данным, в 1785 г. ал-Б. после непродолжительного содержания под стражей за антиправительственную религиозную агитацию был вынужден покинуть Российскую империю. Вместе со всеми своими домочадцами он отправился в Бухару, где учился и какое-то время служил *муллой* в мечети Магак. Кроме того, он посетил Самарканд, Балх, Кабул, Харат/Герат, Кандахар и Насаф. Вероятно, в Кабуле он стал учеником *шайх*а Файд-*хан*а б. Хидр-*хан*а ал-Кабули. К началу XIX в. ал-Б. вернулся в Волго-Уральский регион. Видимо, во избежание осложнений в отношениях с российскими властями он сначала пошел на то, что *тура* («князь») по имени Лукман Кантун б. ʻУсман в селении Мирас недалеко от Стерлитамака (Башкирия) официально зарегистрировал его как своего некогда пропавшего сына. Впоследствии ал-Б. был учителем и странствующим проповедником в селениях южнее р. Камы, не имея какого-либо официального назначения от *муфтия*. По одним сведениям, он скончался в селении Тимяшево (Татария), по другим — в 1836 г. в Мирасе. Последующим поколениям ал-Б. широко известен под *нисбой* ал-Утыз-Имяни, которую он сам, однако, никогда не использовал в своих сочинениях.

Перу ал-Б. принадлежат многочисленные трактаты на арабском и персидском языках по мусульманской этике, праву, теологии, мистике и большое собрание стихотворных произведений на языке *тюрки* Волго-Уральского региона. Его глубоко пессимистические труды проникнуты неутолимой жаждой возвращения к чистым истокам ислама. Причины всех бед современности он видел в моральном разложении и отступлении от предписаний ислама. К недозволенным новшествам (араб. ед.ч. *бидʻа*), наряду с ошибками и небрежностями в ритуалах (например, при совершении молитв и чтении Корана), он относил прежде всего то, что мусульмане все больше перенимают обычаи и нравы живущих рядом с ними христиан, такие, как питье чая и употребление алкоголя. Относительно последнего он полемизировал

с Фатх Аллахом б. Хусайном ал-Уриви (ум. в 1843 г.) и другими известными татарскими учеными, которые в этом вопросе придерживались довольно либеральной точки зрения Абу Ханифы (ум. в 767 г.). Ал-Б. же видел в распространении алкоголя предвестие конца ислама (Рисала фи-л-ашриба, Рук. КГУ, 2400-г).

По вопросу отношений с христианами, который обсуждался в мусульманской правовой литературе Волго-Уральского региона по меньшей мере с начала XVIII в., ал-Б. занимал исключительно жесткую позицию, что нашло отражение особенно в его трактате Рисала-йи дибагат (Рук. КГУ, 2400-г), где он доказывал, что употребление выделанных ремесленниками-христианами кож запретно. Для ал-Б. Волго-Уральский регион (Булгар), несмотря на значительное мусульманское население, — не исламская территория, а *дар ал-харб* («территория войны»), поэтому пятничные молитвы, в которых всегда упоминалось имя царя, по его убеждению, недействительны (Рисала фи-л-джум‘а, Рук. КГУ, 182-т). Такие утверждения противоречили официальной позиции *муфтия* и мусульманских ученых, ориентированных на сосуществование с русскими. В то же время ал-Б. оказался противником и татарского купечества, которое начиная с XVIII в. все больше, институционально и экономически, интегрировалось в Российскую империю.

В своих трактатах по мусульманскому праву ал-Б. представлял *таклид* («следование признанному авторитету в правоведении»). При этом он утверждал, что всегда следовал Абу Ханифе, однако, когда толкования Абу Ханифы казались ему недостаточно строгими и жесткими, он отдавал предпочтение трактовкам непосредственных учеников Абу Ханифы — Абу Йусуфа и Мухаммада аш-Шайбани — или ссылался на других ханафитских правоведов. Такой «выборочный» *таклид* давал ал-Б. широкие возможности для обоснования своих утверждений по правовым вопросам. В этом он был крайней противоположностью Абу ан-Насра ал-Курсави, который ставил под вопрос традиции ханафитов и проповедовал *иджтихад* («нахождение истины на основании собственного рассмотрения главных источников мусульманского права»). Различие в методах обоих ученых проявляется особенно отчетливо в решении вопроса о ночной молитве (*ал-‘иша’*) во время светлых ночей в северных регионах. Ал-Б. выступал за отмену этой молитвы, если ночь (по определению ханафитов — важнейшая предпосылка проведения ал-‘иша’) не наступает (Рисала-йи шафакийа, Рук. КГУ, 2400-г).

Ал-Б. написал объемистые сочинения по мусульманской этике, в которых он опирался на труды Абу Хамида ал-Газали (ум. в 1111 г.) и Мухаммада ал-Биркави (Мехмед Биргиви, ум. в 1573 г.). В ас-Сайф ас-сарим («Острый меч», Рук. КГУ, 1204–1206-г) он не только проповедует строгий аскетизм (*зухд*) и осторожность (*ихтийат*), в первую очередь в отношении сомнительных действий и удовольствий, но и резко критикует «фальшивых *суфи*ев» своего времени, которые легкомысленно обходят положения *шари‘ат*а и строгие моральные требования суфийского братства. Таким образом, в этом сочинении ал-Б. критикует современных ему *шайх*ов братства накшбандийа. В Инказ алхаликин («Избавление погибающих», Рук. КГУ, 2387) он выражает резкое неприятие тех представителей *калам*а, которые, по его мнению, подверглись тлетворному влиянию греческой философии и тем самым отдалились от «истинного» исламского учения о вере. Среди других работ ал-Б. — лингвистический комментарий к стихам Суфи Аллах-Йара (ум. в 1723 г.) и словари сложных понятий из «Джами‘ ар-румуз» Шамс ад-дина ал-Кухистани (ум. в 1534 г.), «Мактубат» Ахмада Сирхинди (ум. в 1624 г.) и «Ихйа’ ‘улум ад-дин» ал-Газали.

В народе ал-Б. стал известен прежде всего благодаря своим стихам на языке *тюрки*, в частности восьми большим эпическим стихотворениям в жанре *маснави*. В них он не только повествует о своем опыте общения с развращенными *шайх*ами и учеными Бухары (Тухфат ал-гураба’), но и дает советы *суфия*, как избежать моральных опасностей своего времени (Мухиммат аз-заман. Казань, 1889). В Танзих ал-афкар он передает вымышленный разговор с христианином по имени Гришка, который хотел бы принять ислам, однако не может освободиться от пут своей церкви.

Ал-Б. стремился спасти коррумпированную современность, с одной стороны, с по-

мощью суфийской этики и аскетизма, а с другой — через *таклид* великих *имамов* ханафитской школы. Последующие мусульманские ученые, в большинстве своем симпатизировавшие *иджтихаду* ал-Курсави, либо очень сдержанно судили об ал-Б. (Риза/Рида ад-дин б. Фахр ад-дин), либо порочили его как защитника традиции и неустойчивых суеверий (ал-Марджани, Мурад ар-Рамзи). В советское время ал-Б. на основании его поэтического творчества на языке *тюрки*, без упоминания его прозаических произведений на арабском языке, положительно оценивался как гуманист и критик *шайхов* братства (*тарика*). Лишь рассмотрение всех сочинений ал-Б. дает основание определить его позицию как крайний, традиционалистский полюс раннего движения *ислах* («исправление», «возрождение») в Волго-Уральском регионе, другое крыло которого представлял ал-Курсави. Этих мыслителей объединяет непримиримая и жесткая критика официально признанных мусульманских ученых и содержания мусульманского учения их времени, как и стремление к «возрождению», новому открытию «чистого ислама», несмотря на то, что они выбрали абсолютно разные пути для достижения этой цели.

Лит-ра: *ал-Марджани*. Мустафад, 2, 239–241; *Рида ад-дин б. Фахр ад-дин*. Асар, I/6, 300–316; *Улмяс Беляева*. Габдерахим Утыз Имяни тормыш юлы хам ижаты // Древняя татарская литература. Казань, 1964, 532–577 (на татар. яз.); *Фатхиев*. Описание, 36–48; *Анвар Шарипов* (сост.). Габдерахим Утыз Имяни ал-Болгари. Стихи. Поэмы. Казань, 1986 (на татар. яз.); *Kemper*. Sufis, 172–212, 222–224, 272–307.

М. К.

Бурханиддин-Кылыч (Бурхан ад-дин Клыч, Кылыч Бурхан ад-дин, *хазрат шайх* Бурхон-Клыч) — историческая личность и одновременно полумифический герой, правитель и *суфий*. Точное время жизни и настоящее имя не известны. Прозвище *бурхан ад-дин* (араб., «аргумент веры») было очень популярно в XII–XIV вв. в среде среднеазиатских законоведов (*факихов*) ханафитского *мазхаба*. *Кылыч* (*клыч, килич* — тюрк. «меч», «сабля») — его другое прозвище, объяснение которому дается в многочисленных легендах XVIII–XIX вв. Эти легенды отличаются друг от друга деталями и сюжетом. В наиболее полном варианте Б.-К. предстает в виде героя-змееборца. Обычно история начинается с родословной: дочь узгендского *султана* Илек-и Маза вышла замуж за *саййида* Камал ад-дина, и у них был единственный сын — Бурхан ад-дин. Мальчиком он случайно во время игры убил мечом нескольких своих сверстников, и жители города изгнали его. Через несколько лет около Узганта/Узгенда появился дракон *аждархо* (вариант — змея), и Бурхан ад-дин, вернувшись из Самарканда (вариант — из Худжанда/Ходжента), победил его, после чего стал правителем Узгенда (вариант — умер). Благодаря этому подвигу он приобрел прозвище *кылыч*. Борьба с драконом — сюжет, часто используемый в среднеазиатских легендах. Один из наиболее популярных змееборцев в Средней Азии — *халиф* ʻАли (уб. в 661 г.). Примечательно, что в Ходженте существует представление, будто Б.-К. — имя меча ʻАли.

Существует и более книжная версия приобретения прозвища *кылыч*: потомок Пророка, *саййид* Камал ад-дин Маджнун, приехал в ферганский город Узгенд и женился на дочери узгендского правителя — *султана* Илек-и Маза. От этого брака родился Бурхан ад-дин, который после смерти деда наследовал его власть в Узгенде, но потом отказался от престола и удалился в Ходжент для подвижнической жизни. Скоро о нем стало известно, что, если он на кого-либо сердился, тот человек обязательно умирал. Однажды некий человек решил узнать, зачем Бурхан ад-дин убивает людей. Подходя к его дому, путник впал в транс и увидел падающую с крыши саблю, рассекавшую все на пути. Когда путник пришел в сознание, Бурхан ад-дин сказал ему: «Друг, кто виноват: меч или то, что ему попадается на пути?» В этой версии Б.-К. предстает в еще одной своей ипостаси — «святого» и *суфия*.

Б.-К. — популярный «святой» не только в Узгенде, но и во многих других местах Средней Азии. Территория, где его культ получил наиболее развитые формы, отмечена святыми местами (*мазар*), которые население связывает с его именем. Основной *мазар* находится в восточноферганском

г. Узгенде — столице Фарганы/Ферганы в XI–XIII вв. Кроме этого *мазар*ы Б.-К. есть в селении Яр-мазар (около г. Маргелана), в западноферганских городах Канибадаме и Ходженте. За пределами Ферганской долины *мазар*ы Б.-К. встречаются в г. Самарканде, в Кзыл-Ординской области Казахстана, в Кашгарии на дороге между г. Аксу и г. Курля. Любопытно, что в некоторых случаях *мазар*ы связаны с именем Б.-К. в народном сознании, тогда как в официальной религиозной традиции они приписываются совсем другим лицам. Так, в г. Ходженте (селение Пули-чукур, квартал Шайх-Бурхон) *мазар*ом Б.-К. называется могила *ишан*а *саййид*а Бурхан ад-дина ал-Йамани.

Первое упоминание в письменных источниках личности, носящей имя Б.-К. (Бурхан ал-хакк ва-д-дин Кылыдж ал-Узджанди), относится к началу XIV в. Джамал ад-дин ал-Карши в сочинении Мулхакат ас-сурах («Добавление к [словарю] „ас-Сурах“») пишет о своем путешествии в г. Узгенд в 1269-70 г., где он познакомился с одним из учеников Б.-К. — Джамал ад-дином ал-Харави ал-Иламиши. Собеседник ал-Карши, по его собственным словам, пришел из Хурасана/Хорасана в Фергану, услышав о похвальных качествах *шайх*а *шари'ат*а *и тарикат*а — Б.-К. По рассказам этого человека, Б.-К. предстает образованным мусульманским ученым, преподававшим в *мадрас*ах в Узгенде. Среди окружавших его людей он славился проницательностью и благочестивостью. Их знакомство произошло, когда Джамал ад-дин ал-Харави ал-Иламиши был в расцвете своей молодости. Судя по этим данным, Б.-К. жил еще в 20–30-е гг. XIII в. Джамал ад-дин ал-Карши упоминает также сына Б.-К. — *садр*а и *имам*а Нусрат ад-дина. Концом XIII в. (1296 г.) датируется могильная надпись, найденная в Узгенде, в которой говорится о внуке Б.-К. — *муфти*и и *султан*е Бурхан-Мухаммаде, отцом которого был сын Б.-К. — *маулана* Бурхан ал-милла ва-д-дин.

Следующее упоминание о Б.-К. относится к концу XIV в. Согласно «Зафар-нама» Низам ад-дина аш-Шами, *амир*у Тимуру, который был в Фергане, приснился Б.-К. и предупредил его о смерти его старшего сына. По-видимому, именно при Тимуре культ «святого» Б.-К. формируется окончательно, точно так же, как в это время приобретают официальный статус многие другие культы (Ахмада ал-Йасави, Занги-*ата* и др.). Кроме того, в Узгенде найдена надпись на могильном камне, в которой упоминается знатная женщина Хатун-и Хатунан (ум. в 1373 г.) из рода Б.-К.

В Бабур-нама довольно тепло рассказывается об учителе, наставнике и соратнике Бабура — *х^в^аджа* Кази, или *х^в^аджа маулана-йи* Кази (его настоящее имя 'Абд Аллах), который погиб в 1497 г. Предком последнего по отцовской линии назван Б.-К., и, как подчеркивает Бабур, в Фергане члены этого рода были духовными наставниками, *шайх ал-ислам*ами и *кази*ями. У Бабура впервые встречается известное по более поздним легендам сведение о том, что мать Б.-К. была из рода Илек-и Маза. В письменных источниках под именем *султан*а Илек-и Маза обычно называют представителя Караханидской династии, завоевателя Средней Азии Насра Арслан-*хан*а (ум. в 1011-12 или 1012-13 г., похоронен в г. Узгенде). Последний был потомком Сатука Богра-*хан*а (ум. в 955 г., похоронен около г. Кашгара) — основателя династии Караханидов. Возможно, связь образа Б.-К. и Насра Арслан-*хан*а — позднее и совершенно искусственное соединение двух популярных в Узгенде имен или попытка доказать принадлежность Б.-К. к знатному роду Караханидов. Согласно еще одной, более поздней версии, *султан* Илек-и Маза принадлежал к роду *халиф*а Абу Бакра ас-Сиддика (ум. в 634 г.) и был суфийским наставником отца Б.-К. — Камал ад-дина.

По преданию, могила *султан*а Илек-и Маза находится в известном узгендском мавзолее. Рядом с ним могилы его брата *султан*а Санджар-и Маза и их матери. По данным сохранившихся надписей, здесь на самом деле были захоронены другие представители Караханидской династии — Тогрул-*карахан* ал-Хусайн (ум. в 1152 г.) и один из его потомков (ум. в 1185 или 1187 г.).

Видимо, в XVI–XVII вв. образ Б.-К. прочно связывается с суфизмом. Считается, что Б.-К. придерживался традиции *увайси*, отличавшейся тем, что, по представлениям ее адептов, благодать и духовная сила передаются от духа умершего наставника к ученику. В Маджму'ат ат-таварих (XVI в.), во-

бравшем в себя множество легенд и преданий, говорится о том, что Б.-К. перешел в суфийское братство ‘ишкийа, центр которого находился в Фергане.

Примерно в то же время появляется версия, что Б.-К. был *саййид*ом. Махмуд б. Вали (1-я пол. XVII в.) в своем сочинении Бахр ал-асрар фи манакиб ал-ахйар говорит о том, что в ферганском селении Касан жили две семьи *саййид*ов — *саййид-аййима* и *саййид-тайак*. Последние — потомки Б.-К., сам Махмуд б. Вали принадлежал к их числу. К своим родственникам он отнес также известных *суфи*ев *маулана* Мухаммада Кази (ум. в 1514 г.) и Махдум-и А‘зама (ум. в 1542 или 1549 г., похоронен около г. Самарканда), которые возглавляли суфийское братство накшбандийа. Примерно в это же время потомки и последователи Махдум-и А‘зама составили генеалогию, соединившую его с Б.-К. и далее с Пророком. Эта родословная известна в нескольких списках, между которыми много различий в числе поколений и составе лиц. Согласно наиболее распространенной ее версии, Махдум-и А‘зама отделяет от Б.-К., жившего примерно на 300 лет раньше, всего 4 поколения. В свою очередь, последнего отделяет от его предполагаемого предка — восьмого шиитского *имама* ‘Али б. Мусы ар-Риды (ум. в 818 г.) всего 9–10 поколений.

Однако, даже если считать происхождение от Пророка вымыслом, нельзя не признать, что в Средней Азии потомство Б.-К. принадлежало к очень знатному роду, представители которого занимали по крайней мере с конца XV в. и вплоть до XX в. высшие должности в мусульманской иерархии среднеазиатских государств. В их числе — многочисленные потомки Махдум-и А‘зама, среди которых известны *ишан*ы Исхак-*х^ваджа* (ум. в 1599 г., похоронен около г. Самарканда), Салих-*х^ваджа*, Хашим-*х^ваджа* (ум. в 1634 г., похоронен около г. Самарканда), Афак-*х^ваджа* (ум. в 1693 г., похоронен около г. Кашгара), «кашгарские *х^ваджи*», а также *ишан* Муса-*х^ваджа* (ум. в 1776 г., похоронен около г. Самарканда), кокандский *шайх ал-ислам* Ма‘сум- *х^ваджа* и его сын, писатель Хаким-*х^ваджа* (1-я пол. XIX в.) и др. В числе потомков Б.-К. иногда называют *маулана* Пайендэ-Мухаммада Ахси-йи Файзабади (ум. в 1601 г., похоронен около г. Бухары), к которому возводит свою родословную семейство бухарских *ишан*ов Шах-Ахси. Потомки Б.-К. есть среди казахских *х^ваджей* (*коджа*), а также в Узгенде. Известна грамота аштарханидского правителя Имам-*кули-хан*а с печатью 1637-38 г. о закреплении за потомками Б.-К., жившими при *мазар*е, ряда арыков с прилегающими к ним землями. В конце прошлого века управляющим *вакф*ом (*мутавалли*) *мазар*а был потомок Б.-К. Йунус-*х^ваджа-ишан* (или *х^ваджа-калан-тура*). К числу потомков Б.-К. принадлежал, по некоторым сведениям, ‘Али-*хан-тура* Согуний, который в 1944–1946 гг. возглавлял созданное в г. Кульдже Временное правительство Восточно-Туркестанской республики.

Лит-ра: *К.Караффа-Корбут*. Узгентская легенда // ПТКЛА. Год 2-й (11 декабря 1896 — 11 декабря 1897). Таш., 1897, 3–4; *Н.С.Лыкошин*. Автор Хидаи // Туркестанские ведомости. 13 (26) июля 1907, № 106; *В.Орлов*. Клыч Бурханиддин, сын Саид-Камаледдина (Узгентский Георгий Победоносец) // Туркестанские ведомости. 13 (26) апреля 1908, № 82; *Е.К.Бетгер*. Вариант легенды о Клыч-Бурхан-ед-дине Узгендском // Изв. ТОРГО. 1924, XVII, 141; *В.Д.Горячева*, *В.Н.Настич*. Эпиграфические памятники Узгенда XII–XX вв. // Киргизия при Караханидах. Фрунзе, 1983, 181; *Махмуд ибн Вали*. Море тайн относительно доблестей благородных (география). Таш., 1977, 71; Материалы по истории, 123–124; Бабур-наме, 42, 77–78; *Низомиддин Шомий*. Зафарнома. Таш., 1996, 100–101; *С.Н.Абашин*. Бурханиддин-Кылыч: ученый, правитель, чудотворец? О генезисе культа святых в Средней Азии // Подвижники ислама, с. 215–236; *R.B.Show*. The History of the khojas of Eastern-Turkistan // JASB. 1897, vol. 66, pt 1, 31–32.

С. А.

ал-Бухари, Мухаммад б. Исма‘ил ал-Джу‘фи (810–870) — выдающийся мусульманский ученый-*мухаддис*, комментатор Корана, автор одного из четырех «канонических» сборников суннитских преданий ал-Джами‘ ас-сахих. Родился в Бухаре в персидской семье, предки были зороастрийцами, прадед (ал-Мугира) — первый в семье, кто принял ислам «из рук» правителя (*вали*) Бухары Йамана ал-Джу‘фи ал-Бухари, клиентом (*маула*) которого он и стал (отсюда вторая *нисба* ал-Б. — ал-Джу‘фи).

До 10-летнего возраста Мухаммад учился в начальной школе (*куттаб*) Бухары, рано проявил интерес к *хадис*ам, поражая окружающих незаурядной памятью. Еще в юном возрасте он безупречно знал наизусть сочинения признанных в Восточном Халифате хорасанских *мухаддис*ов ‘Абд Аллаха б. ал-Мубарака ал-Хурасани (ум. в 797 г.) и Ваки‘ б. ал-Джарраха ал-Куфи (746–812). В 16 лет ал-Б. вместе с отцом и братом Ахмадом совершил паломничество в Макку/Мекку, по завершении которого отправился в многолетнее странствие в поисках знаний. Он посетил города Хурасана/Хорасана, Ирака, Сирии, Хиджаза, где прослушал и записал огромное количество *хадис*ов. Тогда же он приступил к написанию своего первого сочинения — биографического свода Китаб ат-та’рих ал-кабир («Большая хроника»), содержащего сведения о передатчиках *хадис*ов — сподвижниках пророка Мухаммада и их «последователях». По словам автора, эту «книгу» он писал у могилы Пророка (в Медине) по ночам, при лунном свете, и, как свидетельствовал ученик и секретарь ал-Б., Мухаммад б. Аби Хатим ал-Варрак, сопровождавший его в путешествиях, впоследствии автор дважды переписывал это сочинение, «выпустив» его, таким образом, в трех редакциях.

По единодушному мнению современников, ал-Б. был набожен и непритязателен в быту. Его товарищи по странствию в поисках *хадис*ов рассказывали: как-то ал-Б. поиздержался настолько, что им пришлось вскладчину купить ему одежду. Возможно, именно неистовость в поклонении Аллаху связывала ал-Б. с ‘Абд ал-Хамидом (родом из Багдада, но поселившимся в Кеше), считавшимся его учителем, — подвижником, проводившим все время в молитве и покидавшим мечеть только на ночь.

Еще одним учителем (*устаз*) ал-Б. был Мухаммад б. Салм ал-Пайканди, который, в свою очередь, учился у авторитетного *факиха*, первого систематизатора мусульманского права Мухаммада аш-Шайбани (ум. в 804-05 г.) и потратил на его «книги» 10 тыс. *дирхам*ов. В то же время сам ал-Пайканди сверял правильность приведенных в своих сочинениях *хадис*ов с мнением ал-Б. и делал соответствующие пометы.

О богословско-правовых взглядах ал-Б. или его однозначной принадлежности к какой-либо школе нет достоверных сведений, однако в рукописи биографического словаря ал-Андарасбани (составлен в последней четверти XII в.) подробно изложена своеобразная теория познания *хадис*ов, которую проповедовал ал-Б. и которая основана на сочетании сакральности числа 4 со значениями арабских предлогов. Последовательное и поэтапное овладение «наукой о *хадис*ах» (*‘илм ал-хадис*) ведет к познанию соответствующего уровня божественного Откровения в этом мире и дает надежду на соответствующее воздаяние в потустороннем мире.

Научная деятельность ал-Б. как *мухаддис*а была тесно связана с городами Ирака и Хорасана. В Басре, где он прожил пять лет и откуда ежегодно совершал *хаджж*, он был участником «собрания»/семинара *(маджлис)* Мухаммада б. Башшара ал-‘Абади (ум. в 843 г.), который выделил его в числе трех своих учеников («птенцов»), дав ему почетное прозвище «господин *факих*ов». Будучи еще молодым человеком, ал-Б. руководил (по просьбе басрийцев) «собранием»/семинаром по диктовке *хадис*ов (*маджлис ал-имла’*), на которое собиралось около «тысячи» слушателей. Басрийские ученые высоко чтили ал-Б., признавали его превосходство над собой в области *фикх*а и «науки о *хадис*ах», считали его одним из четырех (наряду с Абу Зур‘ой ар-Рази в Раййе/Рее, Муслимом б. ал-Хаджжаджем в Нисабуре/Нишапуре и ‘Абд Аллахом б. ‘Абд ар-Рахманом ад-Дарими в Самарканде) выдающихся *хафиз*ов.

Высоким авторитетом пользовался ал-Б. в столице Халифата — Багдаде, где он также руководил «собранием» (*маджлис ат-тахдис*), дававшим право на передачу *хадис*ов, и «экзаменовал» багдадских и заезжих *мухаддис*ов. По словам Салиха б. Мухаммада Абу ‘Али ал-Багдади, одного из трех «помощников» (*мустамли*) ал-Б. в проведении этих «собраний», число присутствовавших на них превышало якобы 20 тыс. человек. Это подтверждали и другие участники *маджлис*а ал-Б. Правда, прежде чем достичь такого признания, ал-Б. вынужден был сам пройти изощренную проверку, которую устроили ему багдадские *мухаддис*ы. Сговорившись, они выбрали 10 человек из Багдада, Хораса-

на и других регионов и подобрали каждому из них по 10 *хадис*ов, которые они должны были предложить на «собрании» ал-Б. с тем, чтобы проверить его знания. Предварительно они поменяли *иснад*ы во всех ста *хадис*ах. Ал-Б. достойно выдержал это испытание, восстановив во всех предложенных ему *хадис*ах их первоначальные *иснад*ы.

Огромное уважение ал-Б. снискал в Хорасане и особенно у себя на родине, в Бухаре — тогдашнем духовном центре края. В *рабат*е Бухары он устраивал *маджалис ал-имла'*, на которые съезжались ученые мужи из других регионов.

Популярность ал-Б. раздражала завистников из числа «конкурентов». Так, его «собрания» в Нишапуре вызвали «расстройство» на «собраниях» известного в городе *мухаддис*а Мухаммада б. Йахйи аз-Зухли; последний даже запретил своим слушателям посещать «собрания» ал-Б., обвинив его из зависти в «недозволенном новшестве» (проповедование сотворенности Корана) и предложив ему публично отречься от этого. Сам ал-Б. категорически отвергал это обвинение, подчеркивая, что он говорил лишь о сотворенности всех действий человека. В этом вопросе он проявлял твердость и до самой смерти оставался непреклонным, предлагая своим оппонентам привести более веские аргументы, чем его.

Откровенно напряженные отношения сложились у ал-Б. после его возвращения в Бухару с ее правителем (*вали*) — Халидом б. Ахмадом аз-Зухли. Последний потребовал от него явиться во дворец и прочитать ему (по другим сведениям, его детям) свои сочинения. На это ал-Б. ответил, что он не унизит науку, доставляя ее к порогу жилищ, и предложил правителю присутствовать на его «собраниях» в мечети либо запретить своей властью сами «собрания», дабы в Судный день это послужило извинением ал-Б. за то, что он скрыл от людей свои знания. Отчуждение между ученым и правителем стало причиной, по которой ал-Б. покинул Бухару: по приказу правителя группа ученых во главе с Хурайсой б. Аби Варка' организовали осуждение его учения и изгнание ал-Б. из города.

Согласно традиции, ал-Б. проделал гигантскую работу по сбору преданий и их проверке: он собрал и проверил около 600 тыс. бывших в ходу *хадис*ов и еще 200 тыс. записал непосредственно со слов *шайх*ов и информаторов, общее число которых, по его словам, достигло 1000 человек. Из огромной массы материала он отобрал как «безупречные» 7397 *хадис*ов с полными *иснад*ами, составивших содержание его ал-Джами' ас-сахих (или просто ас-Сахих — «Достоверный») — свода преданий, ставшего у суннитов самым авторитетным и признанного во всем мусульманском мире. В отличие от сборников типа *муснад*, в которых предания располагались по именам самых ранних передатчиков (по принципу *'ала-р-риджал*), ас-Сахих был составлен по принципу *мусаннаф*, т.е. *хадис*ы расположены в нем по темам (*'ала-л-абваб*). Ал-Б. разбил материал на 97 «книг» (*китаб*) с 3450 «главами» (*баб*). Столь внушительное количество «глав» объясняется тем, что многие *хадис*ы содержат материал на разные темы, потому их повтор неизбежен. Сами «книги» выделены и расположены в соответствии с разделами и вопросами *фикх*а, но содержат также и другие материалы (по эсхатологии, историко-биографические сведения, коранические комментарии и т.д.). Некоторые «главы» имеют только названия, но в них нет *хадис*ов. Очевидно, ал-Б. предварительно составил схему сборника в надежде наполнить его разделы «достоверными» преданиями, но так и не смог полностью реализовать эту идею.

Хорезмиец ал-Андарасбани (2-я пол. XII в.) «слушал» в Хамадане оригинал ас-Сахиха, состоявший из 9 томов, а ученик ал-Б., Мухаммад б. Йусуф ал-Фирабри (846–932), читал его под руководством своего учителя в течение трех лет (867–869) в Фирабре (известный как *рабат* Тахира б. 'Али, недалеко от Амуля, на главной дороге из Хорасана в Мавараннахр); там же, согласно ал-Фирабри, под руководством ал-Б. прослушали ас-Сахих десятки тысяч человек.

Тематический принцип расположения материала оказался очень удобным для пользования: труд ал-Б. стал руководством для *факих*ов. С X в. ас-Сахих (наряду с одноименным сборником Муслима) — самая важная (после Корана) книга суннитов. На протяжении веков ас-Сахих в целом и отдельные его «книги» и «главы» были объектом много-

численных комментариев, и, несмотря на критику частностей, он был и остается главным сводом суннитских преданий, источником исламского вероучения и права. Содержащийся в нем богатейший материал оказал непосредственное влияние на формирование догматических, правовых, этических, социальных и других взглядов мусульман-суннитов. Кроме того, ас-Сахих — важный литературный памятник, впитавший в себя более чем двухвековую традицию арабоязычной литературы. Сборник сохранился в многочисленных списках и издан.

Из сочинений ал-Б. крупного жанра следует назвать сохранившийся «Комментарий к Корану» (Тафсир ал-Кур'ан), который, однако, по существу еще не исследован.

Ал-Б. умер и похоронен в селении Хартанг (близ Самарканда), где он незадолго до смерти поселился в доме Абу Мансура Галиба б. Джибрила. Со временем как его похороны, так и сама могила обросли легендами. В частности, по одной из них, после похорон над его могилой наблюдалось свечение и от нее исходил аромат. Люди стали брать себе землю с его могилы, так что семейство упомянутого Абу Мансура было вынуждено соорудить вокруг нее деревянное заграждение.

В последние два десятилетия на родине ал-Б. наблюдается повышенный интерес к этой незаурядной личности и его духовному наследию. Реставрирован его мавзолей, на международном уровне проведены юбилейные мероприятия (Ташкент, 1998) в честь признанного во всем мусульманском мире ученого.

Лит-ра: [*ал-Андарасбани.* Биографический словарь] // Рук. С 2387 (РФ СПбФ ИВ РАН), 215–225; *ал-Багдади.* Та'рих Багдад, 2, 4–34; GAL, I, 157–160, SBd. 1, 260–265; GAS, I, 115–134; *J.Robson.* Al-Bukhari // EI, NE, 1, 1296–1297.

С. П.

В 1998 г. в 25 км к северу от г. Самарканда, в селении Хартанг Челекского района, на месте ранее существовавшего **комплекса Имам ал-Бухари** построен новый комплекс по проекту архитекторов А.Турдыева, Р.Шакирова, Х.Абдурахманова, К.Шарахмедова, Т.Ниязходжаева и др.

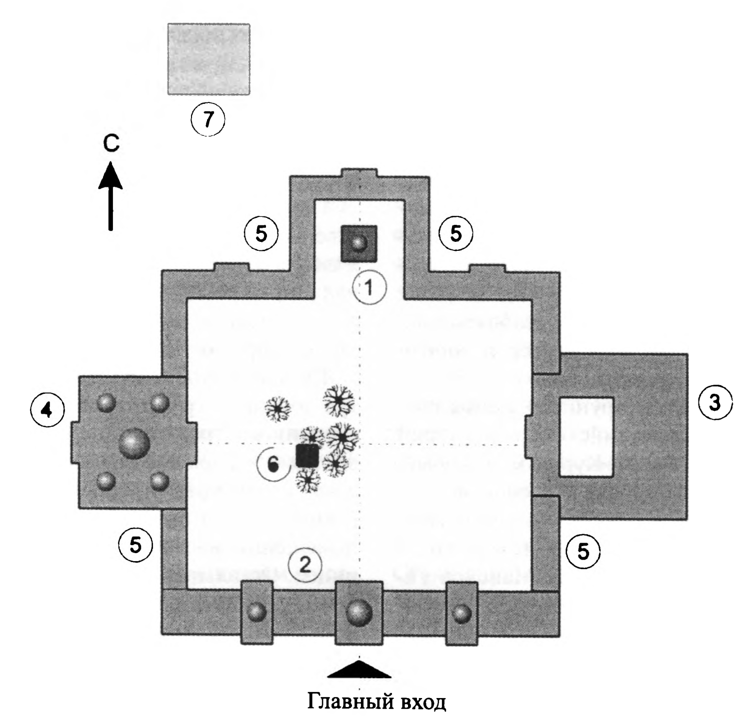
Весь комплекс выполнен в традициях древнего зодчества Средней Азии и представляет собой обширный внутренний двор (105υ80 м) прямоугольной формы, вытянутой по оси восток–запад, с небольшим водоемом (*хауз*) и периметральной застройкой.

Главенствующая роль в объемно-пространственной композиции комплекса отведена мавзолею *имам*а ал-Бухари, воздвигнутому над его могилой. Мавзолей расположен по главной (север–юг) оси комплекса в глубине двора напротив центрального входа.

Главный вход в комплекс устроен в центре входной группы, занимающей южную сторону внутреннего двора. Вход по обоим фасадам оформлен традиционными порталами и перекрыт куполом. Западное крыло южного блока занимают административные помещения, восточная часть является гостиницей. Остальные три стороны двора обрамлены галереей деревянных, с резными колоннами и расписными плафонами *айван*ов (летние помещения). С восточной стороны двора по оси восток–запад в галерею *айван*ов врезано здание, в котором расположены библиотека, зал приемов и чайхана (пищеблок). С западной стороны двора в галерею *айван*ов по этой же оси встроено здание мечети с пятью куполами. Оба эти здания со стороны внутреннего двора оформлены портальными входами в виде сквозной арочной композиции. Северная сторона внутреннего двора представлена сплошной галереей *айван*ов, создающих в средней части на оси север–юг квадратный в плане «карман». Именно здесь, в центре «кармана», расположен мавзолей *имам*а ал-Б.

Мавзолей представляет собой квадратное (9υ9 м) в плане сооружение. Он покоится на высоком, облицованном черным габбро цоколе (склеп с погребением). Сам мавзолей выполнен в виде высокой призмы, венчающейся куполом на невысоком барабане.

Интерьер мавзолея раскрыт высокими арочными проемами на четыре стороны; по фасадам он декорирован арабскими надписями и орнаментикой, выполненной из терракоты, глазурованной резной мозаики, оникса, мрамора. Барабан и гофрированный купол украшены майоликой. Особо богато декорирован интерьер мавзолея. Полы мраморные, панели и надгробный камень — из



1) мавзолей *имам*а ал-Бухари; 2) входная группа;
3) библиотека, зал приемов, чайхана; 4) мечеть;
5) *айваны*; 6) *хауз*; 7) *тахарат-хана*

оникса. Стены и купол покрыты арабскими надписями и разнообразной росписью с использованием большого количества папье-маше и позолоты. Общая гамма декора интерьера приближена к декору, применявшемуся в древней архитектуре Средней Азии.

В архитектуре комплекса воплощен восточный стиль: внутренний двор насыщен арочными галереями и *айван*ами, а наружные фасады преимущественно глухие, с арочными проемами окон. Все фасады облицованы мрамором. В декоре использованы традиционные для региона майолика, лепка и резьба по гипсу, резьба по дереву и камню, росписи.

Р. Т.

В

Ваисов (Вайс-заде, Вайси), Баха' ад-дин ал-Булгари (вероятно, 1810–1893) — татарский *суфий*, проповедник и поэт, основатель Ваисовского движения в Казани. Родился в селении Молвино (ныне — Зеленодольский район Республики Татарстан), о родителях ничего не известно. Сам себя он называл «заместителем» (*халифа*) накшбандийско-муджаддидийского *шайх*а Джа‘фара ал-Кулатки (ум. в 1862-63 г.), который через

своего учителя ‘Абд ал-Халика ал-Булгари и Вали Мухаммад-*ишан*а продолжал духовную цепь Файд-*хан*а ал-Кабули (ум. в 1802-03 г.).

После смерти учителя В. развернул активную деятельность проповедника и собрал большую группу сторонников в Казани и деревнях волжского региона. С этого же времени он пишет обращения к российским властям вплоть до царя с просьбой оказать материальную поддержку его общине и жалобами на действия своих противников из числа мусульман. Сокровенным желанием В. было стать законным представителем власти среди «булгарских» (татарских и башкирских) мусульман Российской империи. В своем тюркоязычном сочинении Тарик-и х^{в}аджаган (Казань, 1874) он выразил готовность ездить со своими сторонниками в непокорные мусульманские общины, публично молиться там за здоровье царя и этим содействовать умиротворению местного населения. По словам В., такую же работу проводил в свое время его *шайх*-наставник ал-Кулатки в Тифлисе, читая проповеди в осуждение дагестанского *имам*а Шамиля (1834–1859) во время Кавказской войны.

Одновременно В. нападал на официальное мусульманское духовенство, власть которого он не признавал. *Муфтия*, его *кади*ев, казанских *'улама'* и зажиточных мусульман он обвинял в коррупции и отходе от «истинного» ислама. В своей казанской общине В. самовольно вел регистрацию актов гражданского состояния, тем самым узурпировав власть «указных» (назначаемых *муфти*ем) *мулл*. По некоторым данным, В. даже призывал своих последователей не платить государственные налоги и отказываться от военной службы. Власти и ОМДС долгое время ограничивались предупреждениями в его адрес, опасаясь, видимо, роста его влияния среди населения.

Проповеди В. сыграли определенную роль в крестьянских волнениях 1878–1879 гг., вспыхнувших в Татарии в результате распространения слухов о некой государственной инструкции, согласно которой мусульманские общины якобы должны были содержать церкви и православные школы в своих селах, что грозило бы насильственной христианизацией. О тревожной атмосфере тех лет свидетельствуют поэмы В. на татарском языке, опубликованные уже его сыном, ‘Инан ад-дином, под названием Джавахир-и хикмат-и дарвишан (Казань, 1907). В них В. предстает предвестником Судного дня, который наступит, как он ожидал, в 1300 г.х. В поголовной развращенности мусульман и в появлении инструкции В. видел знак прихода апокалипсической фигуры ад-Дадджала (Сатаны), именем которого он проклинал попечителя Казанского учебного округа В.В.Радлова, открывавшего русские школы для мусульман Поволжья. В. титуловал себя «полководцем» (*сардар*), а своих сторонников называл «спасающейся общиной» (*фирка-йи наджийа*, согласно известным *хадис*ам), утверждая, что тот, кто не присягает *сардар*у, перестает быть мусульманином и лишается «спасения». Чрезвычайное положение Конца света он выразил также в отказе от всех норм рифмы и метрики в своих поэмах.

По неясным обстоятельствам в 1884 г. полиция штурмом взяла дом В. в Казани, были убитые и раненые. Несколько его сторонников были сосланы в Сибирь, а самого В. суд объявил сумасшедшим и поместил в Казанскую окружную лечебницу, где он находился до самой смерти. Очевидно, некоторые из упомянутых выше поэм были написаны уже после 1300 г.х. в больнице. Разочаровавшись в своей миссии, В. упрекает в них Бога в отказе держать свое слово и вести ислам к победе.

Многое в поведении В. напоминает христианских святых-юродивых. В этой связи в фамилии В. (выбранной, очевидно, им самим) можно видеть намек на сподвижника пророка Мухаммада, Увайса ал-Карани, который в мусульманской традиции тоже имеет черты юродивого. Поиски поддержки со стороны «доброго царя» при решительном сопротивлении местным органам власти также имеют много исторических параллелей.

В истории мусульманской духовной культуры Поволжья деятельность В. явилась кульминацией религиозного движения против *муфтийат*а и сотрудничества с русским купечеством и местными властями. Виднейшим представителем этого движения в первой половине XIX в. был ‘Абд ар-Рахман ал-Булгари (ал-Утыз-Имани, ум. в 1835 г.), но в отличие от него В. не имел четко разработанных взглядов в области теологии, пра-

ва и суфизма и выступал лишь с пророческими предостережениями.

В начале XX в. «Ваисовское движение» возродил, вернувшись из ссылки, сын В., ʻИнан ад-дин (ум. в 1918 г.), который, однако, преследовал в своей деятельности больше политические, нежели религиозные цели, а во время гражданской войны даже воевал на стороне местных большевиков против «Забулачной республики». Другой сын В., ʻИйан ад-дин, эмигрировал в Польшу.

Одна из проблем исследования деятельности В. заключается в том, что большая часть имеющейся о нем информации сохранилась лишь в редакции ʻИнан ад-дина. Предстоит еще уточнить, к кому восходит название Ваисовского движения «Ваисов Божий полк мусульман-староверов» — к старшему или младшему В.

Начиная с 90-х гг. XX в. открыто выступившие сторонники «булгарского» национального самосознания волжско-уральских мусульман объявили Ваисовых своими единомышленниками.

Лит-ра: *Н.Катанов*. Новые данные о мусульманской секте ваисовцев. Казань, 1909; *Е.В.Молоствова*. Ваисов Божий полк // Мир ислама (1912); репринт: Азия и Африка сегодня, 1992, 9, 60–62; *М.Сагидуллин*. К истории Ваисовского движения // Очерки по изучению местного края. Казань, 1930, 236–266; *М.Гайнетдинов*. Бахаветдин Веисов // История татарской литературы. Т. II, Казань, 1985, 473–483 (на татар. яз.); *С.Алише, М.Молеков*. Веисевчилер тарыхыннан // Казан утлары. 164–169; *М.Гайнетдинов, Л.Ахметзиянова*. Прошение возвратить Б. Ваисову и дело закончить // Эхо веков (Казань), 1996, 3/4, 143–152; *Chantal Quelquejay*. Le «Vaissisme» à Kazan // Die Welt des Islams. 1959, VI, 91–112; *Frank*. Islamic Historiography, 172–178; *Kemper*. Sufis, 393–429; *М.Кемпер, Д.Усманова*. Ваисовское движение в зеркале собственных прошений и поэм // Эхо веков (Казань), 2001, 314, 86–122.

М. К.

ал-Варрак, Йусуф б. Ибрахим б. Наср ал-Хафиз Абу-л-Касим ал-Баби (ум. между 1098 и 1104 гг.) — знаток *хадис*ов, духовный глава общины шафиʻитов в Баб ал-абвабе (Дербенте), *имам* мечети в квартале (*махалла*) Химс. Потомок сирийских переселенцев. Долгое время жил в Багдаде, много путешествовал. Ал-В. — автор самого раннего на Северном Кавказе богословского сочинения, автограф которого сохранился до нашего времени, — Шарх аш-Шихаб. Рукопись сочинения относится к числу совершенно неизученных, поскольку была атрибутирована лишь сравнительно недавно. Шарх аш-Шихаб представляет собой комментарий на сборник *хадис*ов Китаб аш-шихаб. Ал-В. написал также комментарий на «Иʻлам ас-сунан фи-шарх Сахих ал-Бухари» Абу Сулаймана ал-Бусти (ум. в 998 г.). Ал-В. получил также право (*иджаза*) на передачу трудов по *хадис*ам своего дербентского *шайх*а Абу Исхака Ибрахима б. Фариса ал-Баби (ум. во второй половине XI в.), известного как Ибн Фарис; в свою очередь, последний получил это право от Абу Муʻаммара ал-Муфаддала ал-Исмаʻили (ум. в 1040 г.), *раʼис*а Джурджана и внука шафиʻита Абу Бакра Ахмада ал-Исмаʻили (ум. в 982 г.).

Наиболее известный из учеников ал-В. — Абу Бакр Мухаммад б. Муса ад-Дарбанди (ум. в 1145 г.), автор одного из самых ранних на Кавказе суфийских сочинений — Райхан ал-хакаʼик ва-бустан ад-дакаʼик. Из этого сочинения явствует, что ал-В. был привержен суфийским идеям.

Похоронен ал-В. на кладбище около цитадели Дербента.

Лит-ра: *ад-Дарбанди*. Райхан; *ад-Дургили*. Нузхат ал-азхан; *Лавров*. Эпиграфические памятники, 59; *Аликберов*. Автореферат; *он же*. Эпоха, 262–264.

А. А.

Ваххабиты Северного Кавказа — общее название сторонников радикально-реформаторского движения в суннитском исламе, сложившегося в регионе в 70–90-е годы XX в. Этимологически и идейно название В. связано с именем Мухаммада б. ʻАбд ал-Ваххаба (1703–1787), выступившего в Аравии с призывом к возрождению норм первоначального ислама и ставшего эпонимом фундаменталистского толка (араб. *ал-ваххабийа*). В основе учения лежала ханбалитская идея «очищения» ислама от «недозволенных новшеств» (араб., ед.ч. *бидʻа*) и восстановления религии «предков» (араб. *ас-салаф*, отсюда историческое самоназвание сторонников фундаменталистских идей в исламе — *ас-салафийа*, или *ас-салафийун*). Сторонникам этого движения на Северном Кавказе прозвание В.


هذا الكتاب شرح الشهاب

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ الامام ابو القسم بن ابرهيم

الحمد لله على نعمه المتظاهرة والصلوة على محمد واله وعترته الطاهرة

قوله عليه السلام الاعمال بالنيات

Первая страница «Шарх аш-шихаб» Абу-л-Касима ал-Варрака
(РФ ИИАЭ ДНЦ РАН, инв. № 53).
Фото А.К.Аликберова, 1999 г.

дали их противники из Духовного управления мусульман Дагестана (ДУМД), увидевшие в призывах В. *бид'а* (по определению накшбандийского *шайх*а Са'ид-*афанди* Ацаева из селения Чиркей) «реакционное экстремистское течение в исламе» (резолюция Конгресса мусульман Северного Кавказа, г. Грозный, май 1999 г.). В таком же значении термин В. часто употребляется в российских СМИ и законодательстве. Сами же В. не приемлют этого названия, предпочитая называть себя «общиной истинных мусульман» (*джама'ат ал-муслимин*), «братьями» (араб. *ихван*, форма обращения друг к другу), салафитами.

В. выступают за очищение ислама от «недозволенных новшеств» (*бида'*), укоренившихся, по их мнению, в сознании и религиозной практике кавказских мусульман. Источником вероучения они признают только положения Корана и *сунн*ы. Главные объекты их критики — *суфии* («суфисты», «тарикатисты», от араб. *тарика* — религиозное братство) и культ «святых». В практике суфийских *шайх*ов братств накшбандийа, кадирийа, шазилийа, открыто возобновившейся после снятия запрета на их деятельность, и в посещении «святых» могил (*зийарат, пир*) В. видят признаки многобожия (*ширк*) и неверия (*куфр*). Они отрицают многие традиционные обычаи и обряды кавказских мусульман, такие, как суфийскую практику коллективной молитвы («тихий» и «громкий» *зикр*), чтение Корана на могиле или в доме усопшего, чтение *талкин*а (букв. «наставление») на похоронах, проведение поминок на 3-й, 7-й, 40-й и 52-й день после похорон, раздачу милостыни (*садака*) на кладбище и у могил «святых», большой *махр* и чрезмерные расходы на свадьбу, пользование четками, амулетами (*сабаб, джайне*), празднование *мавлид*а — дня рождения пророка Мухаммада и т.д.

Важное место в учении В. занимает *джихад* — борьба за веру, участие в которой вменяется в обязанность каждому мусульманину. По мнению В., в настоящее время она неизбежно принимает вооруженные формы и ведется в основном не столько против внешних врагов, сколько против мусульман, нарушающих предписания ислама, — неверующих (*куффар*), вероотступников (*муртаддун*) и многобожников (*мушрикун*). Не отрицая общепринятого толкования *джихад*а как внутреннего самосовершенствования мусульманина, В. полагают, что внутренний «великий *джихад*» неотделим от войны с неверными — «малого *джихада*». Современных *суфи*ев В. обвиняют в уклонении от *джихад*а и поддержке антимусульманских режимов. Под влиянием первой чеченской войны 1994–1996 гг. и второй, начавшейся в 1999 г., значение *джихад*а в учении В. усиливается.

Разногласия В. с их оппонентами из ДУМД касаются также толкования правовых и бытовых норм *шари'ат*а, в частности сорокакратного чтения *сур*ы Йа син у постели тяжелобольного, правил совершения развода (*талак*). В отличие от остальных кавказских мусульман В., как правило, отпускают бороду, но бреют усы. Они носят укороченные брюки, которые иногда заправляют в сапоги. Женщины обязательно покрывают волосы платком (типа *химар* или *хиджаб*). Некоторые из них, выходя на улицу, закрывают лицо *чадр*ой, что прежде не встречалось среди местных горянок. Гонения на В., начатые на Северном Кавказе и в других регионах Российской Федерации в 1998–1999 гг., заставили многих из них изменить свой внешний вид с тем, чтобы не выделяться из общей массы верующих.

С учением Мухаммада б. 'Абд ал-Ваххаба кавказских В. роднит резкая критика *суфи*ев и культа «святых», запрет на употребление табака. В догматике, правовой практике, организации мусульманских общин и обрядности между сторонниками *ал-ваххабийа* в Аравии и В. на Северном Кавказе есть существенные различия. Исторические условия возникновения, социальная база и политические формы этих движений различны. Кавказские В. разнятся и с представителями одноименного движения в современной Средней Азии, притом что идеология и практика среднеазиатских В. пока еще мало изучены.

На Северном Кавказе В. генетически связаны с *вирд*ами братств накшбандийа и кадирийа, действовавшими среди *шафи'ит*ов Дагестана, Чечни и Ингушетии. Руководители движения получили традиционное мусульманское образование у суфийских *шайх*ов или местных *'улама'* из числа их *мурид*ов, возглавлявших подпольные *мактаб*ы и

*мадрас*ы на севере Нагорного Дагестана. Признанный лидер В. — Багаутдин Магомедович Магомедов (Баха' ад-дин б. Мухаммад, Багаутдин Кизлярский, род. в 1946 г.) родом из селения Сантлада Цумадинского района, какое-то время учился у Хайбулы Аюбова в селении Саситли вместе со своим будущим противником Мухаммад-*саййид*ом Абакаровым (ум. в 2004 г.) из селения Хуштада, *имам*ом соборной мечети г. Хасавюрта. Среди родственников Багаутдина Магомедова были последователи суфийских *шайх*ов, его бабка входила в один из кадиритских *вирд*ов. Сам он лично знал многих *шайх*ов, в частности Бадрудина (Бадр ад-дина) Кадырова из селения Ботлих. Традиционное мусульманское образование получили и другие виднейшие руководители В.: Ахмад-*кади* Магомедович Ахтаев из селения Кудали Гунибского района (1942–1998) и ученик Б.Магомедова Ангута Ангутович Омаров (Аййуб Астраханский, род. в 1963 г.) из селения Кванада Цумадинского района, позднее сменивший свое имя на арабское Аййуб (Иов).

Движение В. зародилось в Северном Дагестане в 70-е г., когда Б.Магомедов со своим сводным братом Абасом ('Аббасом) Кебедовичем Кебедовым и Ахмад-*кади* Ахтаев создали нелегальные группы молодежи, обучая ее арабскому языку и основам ислама (*усул ад-дин*). Тогда же они начали проповедовать среди своих учеников идею очищения ислама. Ядро общин В. составила молодежь — переселенцы из горных селений с крепкими мусульманскими традициями. Сам Б.Магомедов родился в семье хваршин-переселенцев в селении Ведено, присоединенном к Дагестану после депортации чеченцев в 1944 г. По возвращении чеченцев в 1957 г. он с родителями переехал в с. Первомайское Хасавюртовского района, где позднее организовал первую группу учеников. Подобные молодежные мусульманские группы были созданы в селениях Кокрек, Ново-Саситли (Хасавюртовский район), Нечаевка (Кизилюртовский район), Ясная Поляна (Кизлярский район). В это время будущие предводители В. еще не порвали связей с суфийскими *шайх*ами. К 1982–1984 гг. советские и партийные власти республики при поддержке органов КГБ и МВД временно подавили движение.

На волне оживления ислама, охватившего Северный Кавказ на рубеже 80–90-х гг., движение окончательно оформилось организационно и идейно. В 1989 г. Б.Магомедов создал первую общину В. (*джама'ат*) в г. Кизилюрте под Махачкалой, куда он переехал к этому времени. Ахмад-*кади* Ахтаев возглавил *джама'ат* В. в аварском селении Кудали. Взгляды В. во многом разделял Хасбулат Хасбулатов (род. в 1948 г.), активно участвовавший в общественно-политической жизни Дагестана в 1991–1992 гг. Он встал во главе *джама'ат*а даргинского селения Губден Ленинского (ныне Карабудахкентского) района. В первой половине 90-х гг. общины В. появились в городах Махачкала и Хасавюрт, селениях Кванада, Сантлада, Тлондода и Тинди Цумадинского района, Акуша Акушинского района, переселенческих селениях Первомайское, Ново-Саситли Хасавюртовского района Дагестана. В Астрахани выходцы из Цумадинского района образовали *джама'ат* во главе с учеником Б.Магомедова Аййубом Астраханским.

Падение в годы «перестройки» «железного занавеса» позволило В. установить постоянные связи с международными исламскими миссионерскими организациями, такими, как саудовская «Спасение», египетская «Ибрахим ал-Хайрийа», американская «Саар Фаундейшн». В немалой степени этому способствовали совершение *хаджж*а Б.Магомедовым и другими лидерами общин В., учеба А.К.Кебедова в исламском университете ал-Азхар в Египте. В 1991–1995 гг. при финансовой поддержке саудовцев и Всемирной ассоциации исламской молодежи (ВАИМ) издательство «Сантлада» выпустило в Москве и распространило на Кавказе несколько сотен тысяч просветительских брошюр. Их темы — правила совершения мусульманских обрядов, молитва, элементарные предписания *шари'ат*а, жизнь пророка Мухаммада, обучение арабскому языку. Зарубежные мисссионерские организации субсидировали строительство мечетей и молельных домов В., создание сети телерадиоцентров и учебных заведений, обучение последователей В. в арабских странах и Турции, где ныне учится несколько тысяч студентов с Северного Кавказа. Идеологию В. прозвали «долларовым исламом», ходили слухи, что за каждого

новообращенного члена общины В. получают от десятков до нескольких тысяч долларов. Но реальные размеры финансовой помощи В. гораздо меньше.

Организация общин В. в городах и селениях предельно проста и однородна. Они группируются вокруг мечетей или молельных домов, восстановленных в постсоветское время. Во главе каждой общины стоит выборный *имам* (*амир*), руководящий религиозной и общественной жизнью ее членов. Как и другим кавказским мусульманам, В. не хватает профессиональных *имам*ов. Наиболее грамотные из *амир*ов возглавляют примечетные *мадрас*ы. Крупнейшая из них (ал-Хикма), в которой обучалось более 750 студентов, с перерывами действовала в Кизилюрте в 1989–1997 гг. под руководством Б.Магомедова. *Амир* может совмещать не только обязанности *мударрис*а, но и председателя (*ра'ис*) шари'атского суда (*махкама шар'ийа*). Такие суды существуют практически во всех общинах В. Как правило, они выполняют нотариальные функции, а также разбирают мелкие гражданско-семейные и уголовные дела.

К середине 90-х гг. в движении выделилось несколько течений. Наиболее умеренное его крыло возглавил Ахмад-*кади* Ахтаев. Он продолжал поддерживать связи с некоторыми суфийскими *шайх*ами и признавал власть современных светских властей Дагестана. Основной упор его деятельности был сделан на просвещение мусульман, возрождение системы школьного мусульманского образования, разрушенной в 20–30-е гг. В 1995–1998 гг. его единомышленники издавали в Махачкале газету Знамя ислама. Ахмад-*кади* Ахтаева поддерживали общины Гунибского и Хасавюртовского районов Дагестана. Его сторонники появились и в других районах республики, а также в Чечне, Ингушетии, Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии. Самая крупная община последователей Ахмад-*кади* Ахтаева существовала в Махачкале.

«Центр» движения представлен Б.Магомедовым. Во второй половине 90-х гг. его брат Абас отошел от движения. В последние годы он резко критикует взгляды Багаутдина. Последний остается наиболее активным и влиятельным идеологом В. Он повел решительную борьбу со сторонниками суфийских *шайх*ов в Дагестане. К ним он относил и ставшее на сторону ДУМД постсоветское правительство Дагестана, которое, по его словам, находится в состоянии «многобожия» (*ширк*). Основными методами борьбы наряду с созданием сети *мадрас* он признавал и политические методы — от создания партий и парламентских блоков до организации массовых митингов и других акций неповиновения духовным и светским властям. Вскоре после начала чеченской войны 1994–1996 гг. Багаутдин пришел к мысли о необходимости «малого *джихад*а». Его поддержало большинство В. Дагестана. Сторонники Б.Магомедова контролировали исламский центр Кавказ в Махачкале, выпускавший газету Халиф.

Наиболее радикальную позицию среди В. заняла община, сформировавшаяся в Астрахани вокруг *амир*а Аййуба. По его мнению, регион должен скоро превратиться в «территорию войны» (*дар ал-харб*). Освобождение Кавказа от русских *кафир*ов он считает обязательным условием перехода к мирному, созидательному «великому *джихад*у». Последователи Аййуба Астраханского немногочисленны. В основном они сконцентрированы в Цумадинском, Кизилюртовском и ряде южных районов Дагестана. Кроме представителей мусульманских народов региона среди них есть и обращенные в ислам русские и русскоязычные жители Дагестана, Астраханской и Волгоградской областей.

Среди В. появились военизированные группы. Наиболее видный их предводитель — близкий к Б.Магомедову ал-Хаттаб (настоящее имя Самир б. Салих ас-Сувейли, 1969–2002), выходец из Саудовской Аравии, ведущий род от кавказских эмигрантов (*мухаджир*ов) XIX в. из Чечни. В первой трети 90-х гг. он приехал на Северный Кавказ, а в начале 1994 г. поселился в даргинском селении Карамахи Буйнакского района Дагестана и женился на карамахинке. Под влиянием его проповеди общины В. Карамахи, бывшего карамахинского хутора Чабанмахи и соседнего селения Кадар стали последователями Б.Магомедова. Ближайший сподвижник ал-Хаттаба — карамахинец Джарулла Гаджибагомедов. В Карамахи работала военная школа по подготовке «братьев» к «малому

джихаду». Генерал Джарулла руководил местными ополченцами. С началом первой чеченской войны в декабре 1994 г. ал-Хаттаб с отрядом В. перебрался в Чечню, где начал партизанскую войну с федеральными войсками.

Для последователей всех течений внутри движения В. на Северном Кавказе характерен прозелитизм. Новообращенные обычно крайне фанатичны. В то же время пришедшие в 1992 г. к власти в ДУМД аварцы, среди которых немало *мурид*ов накшбандийского *шайх*а Са'ид-*афанди* Черкеевского, не настроены на компромисс с В. В 1993–1997 гг. в Махачкале, Хасавюрте, Кизилюрте и ряде других дагестанских селений прошли диспуты между *амир*ами В. и сторонниками суфийских *шайх*ов. Активное участие в них принимал Б.Магомедов. Общего языка найти не удалось, и отношения между лидерами В. и ДУМД только ухудшились. Обе стороны настроены крайне агрессивно: открыто поносят своих врагов во время пятничной проповеди (*хутба*), гнушаются разговаривать и есть вместе с ними, хоронить умерших из противной фракции. В. срывают шесты с флажками с могил *шайх*ов. В 1995 г. чеченские В. попытались разрушить *зийарат* Хеди, матери знаменитого кадирийского *шайх*а Кунта-*хаджжи*, в селении Гуни Веденского района Чечни. В ряде селений и городов Дагестана произошли вооруженные столкновения между В. и их противниками. Наиболее кровопролитные из них случились в 1994 г. в селении Карамахи и г. Кизилюрте, в августе и декабре 1995 г. в селениях Верхнее Миатли и Чиркей, в марте 1996 г. — в Кванада, в июле 1996 и затем в мае 1997 г. — в Карамахи, Чабанмахи и Кадар. В мае 1998 г. жители трех последних селений и небольшого поселка Чанкурбе захватили карамахинское отделение милиции, изгнали со своей территории представителей республиканских властей и объявили себя «отдельной исламской территорией», управляющейся по законам *шари'ат*а (в литературе они получили название «Кадарская зона»). В июле 1998 г. еще более крупное столкновение произошло в Гудермесе.

К 1998–1999 гг. инициативу в этом противостоянии перехватило ДУМД. Под лозунгом «борьбы с ваххабизмом» ему удалось сплотить большинство *имам*ов и мусульманских общин региона. Деятельность В. резко осудили прошедшие в ноябре 1997 г. Съезд *имам*ов и *'улама'* Дагестана в Махачкале и Конференция исламского духовенства в соборной мечети Каспийска, Конгресс мусульман Северного Кавказа, состоявшийся в мае 1999 г. в г. Грозном. В октябре 1998 г. *муфтий* Чеченской Республики Ичкерия Ахмад-*хаджжи* Кадыров (уб. в 2004 г.) призвал запретить все общины и партии В. на территории Чечни, назвав их «врагами ислама и чеченского народа». Руководителям ДУМД удалось склонить на свою сторону республиканские и федеральные власти (включая МВД и ФСБ). На ряде встреч руководства ДУМД и ФСБ в Махачкале и Москве шли переговоры об их совместной борьбе с распространением В. на Кавказе. Права В. на создание общин и распространение миссионерской литературы были ограничены согласно принятым осенью 1997 г. федеральному и дагестанскому законам «О свободе совести и религиозных объединениях». 16 сентября 1999 г. был принят закон «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан». При МВД республики был сформирован Отдел по борьбе с ваххабизмом, а затем и Управление по борьбе с экстремизмом и угрозой терроризма. В Чечне к борьбе с В. присоединилось правительство А.Масхадова (уб. 8 марта 2005 г.). Повсюду начались аресты *амир*ов В., уничтожение их газет и книг, разрушение молельных домов и мечетей.

Гонения на В. не смогли искоренить это движение. Наоборот, они в какой-то мере способствовали дальнейшему распространению его по Северному Кавказу. Общины В., насчитывающие от нескольких десятков до нескольких тысяч человек, появились в Буйнакске, Дербенте, Грозном, Владикавказе, Нальчике и других крупных городах региона. Движение также проникло глубоко в горные и равнинные районы, включая Ногайскую степь и Южное Поволжье. На севере региона его эпицентром стали ногайские села и землячества дагестанцев-переселенцев Нефтекумского района Ставропольского края. Есть сведения о появлении В. в Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии. Наи-

большее количество В. отмечено в Дагестане и Чечне, где они есть практически во всех районах. Точное число общин и их последователей в настоящее время нельзя определить из-за того, что почти все В., скрываясь от преследований, были вынуждены уйти в подполье.

Центр В. в последнее время сместился в Чечню. При этом в движении усилилось радикальное крыло. После смерти в марте 1998 г. Ахмад-*кади* Ахтаева умеренное течение В. осталось без руководителя. Крупнейший идеолог движения Б.Магомедов, спасаясь от преследований, в декабре 1997 г. с группой из 18 последователей укрылся на территории Чеченской Республики Ичкерия. Вскоре он нашел себе влиятельных покровителей среди чеченских политических деятелей, таких, как М.Удугов, З.Яндарбиев и Ш.Басаев. *Амир* Багаутдин обосновался в Урус-Мартане, где в апреле 1999 г. сформировал Исламскую армию Кавказа, участвовавшую в чеченской войне. По непроверенным сведениям, она также похищала дагестанских милиционеров с целью обмена их на захваченных федеральными силами чеченских «боевиков». Б.Магомедову приписывают *фатву* о дозволенности похищения людей для вызволения из плена участников *джихада*. Достоверных сведений, подтверждающих это сообщение, пока нет. В Урус-Мартане находился штаб отряда ал-Хаттаба. Здесь содержались в плену десятки заложников, в том числе и представитель президента Российской Федерации в Чечне В.Власов.

В сентябре 1999 г. федеральные войска, принявшие сторону дагестанского *муфтийата*, заняли и разрушили мятежное селение Карамахи в Дагестане. К декабрю 1999 г. В. были выбиты из Урус-Мартана в Чечне. Но одними военными средствами проблему В. не решить. Движение продолжает распространять свое влияние на новые районы Северного Кавказа. В последнее время радикальные группировки В. из Чечни установили связи с некоторыми общинами Северо-Западного Кавказа. За счет беженцев из Чечни усилилась община В. во главе с *амиром* Аййубом в Астрахани.

Характерная черта движения — его крайняя политизированность. Уже в 1989 г. Х.Хасбулатов вместе с акушинским *кади* создал движение Жамаатул муслими (от араб. *Джама'ат ал-муслимин*). В июне 1990 г. на съезде в Астрахани В. образовали всесоюзную Исламскую партию Возрождения (*нахда*). Ее председателем (*ра'ис*) стал А.Ахтаев, а координаторами на Северном Кавказе — А.Кебедов и Б.Магомедов. В апреле 1992 г. Ахмад-*кади* Ахтаев был избран народным депутатом Верховного Совета Дагестана от Гунибского района. Первоначально в политической деятельности руководителей В. упор был сделан на объединение кавказских мусульман, расширение их связей с единоверцами за рубежом, создание политической оппозиции просоветскому правительству Дагестана и постепенное превращение республики в «исламское государство», живущее по принципам *шари'ата*. Однако ни одной из этих целей им достичь не удалось, и к 1992 г. практически все политические партии и движения В. распались.

В новых движениях В., возникших во второй половине 90-х гг., упор был сделан уже на культурно-просветительскую деятельность. Цель возрождения исламской культуры ставили перед собой движение ал-Исламийа, созданное в 1996 г. Ахмад-*кади* Ахтаевым; упоминавшийся выше исламский центр Кавказ, созданный в феврале 1996 г. М.-Ш.Джангишиевым; мусульманское общество Мудрость, действовавшее на территории Кизилюртовского района. В Карачаево-Черкесии в те же годы существовала партия Имамат Карачая под председательством Биджиева. Все эти общественные организации были запрещены с началом гонений на В. в 1998–1999 гг. М.-Ш.Джангишиев и некоторые другие их руководители были арестованы.

В Чечне партии, выступавшие под лозунгами В., ставили своей целью построение независимого исламского, или шари'атского, государства. Среди них следует отметить созданную летом 1997 г. партию Исламский порядок, которую возглавляет М.Удугов, а также созданное Ахмад-*кади* Ахтаевым Исламское движение Кавказа, во главе которого вскоре встал З.Яндарбиев (уб. 2004). Еще более внушительную силу в последние годы представляет движение Конгресс народов Ичкерии и Дагестана также под руководством М.Удугова и Ш.Басаева. Вооружен-

ные силы Конгресса, известные под названием Исламского миротворческого батальона, возглавлял ал-Хаттаб.

Небольшой срок существования движения и репрессии, обрушившиеся на него в последние годы, не позволяют с точностью определить все сочинения, вышедшие из лагеря В. на Северном Кавказе. Наиболее плодовитый автор среди их идеологов, без сомнения, Б.Магомедов. Его перу принадлежат учебник «Начинающим арабского языка» и брошюра «Намаз», выпущенные издательством «Сантлада» на русском языке в 1993 и 1994 гг. Кроме того, он автор четырех полемических трактатов на арабском языке, содержащих критику учения *суфи*ев, изложение основ вероучения ислама (*усул ад-дин*) и мусульманского права (*усул ал-фикх*), толкование *джихад*а. Они окончены уже после переселения Б.Магомедова в Чечню и существуют в рукописи. Широкое распространение по всему Кавказу получили видеозаписи его проповедей и диспутов 1992–1996 гг. Вопросы ведения *джихад*а рассматриваются в изданной в Махачкале на русском языке книге Мухаммада Тагаева «Повстанческая армия имама». Ахмад-*кади* Ахтаев оставил несколько рукописей по грамматике арабского языка, догматике и *фикх*у. Однако вскоре после его смерти его обширная библиотека арабских книг и рукописей в Кудали была уничтожена в ходе недавних гонений. Республиканские и федеральные власти пытаются уничтожить и видеокассеты с записями проповедей В.

Лит-ра: Полевой материал авторов; *Д.Халидов.* Ислам и политика в Дагестане // Кавказский дом. Грозный, 1992, 12 и 21 июля; Дагестан: этнополитический портрет. Сост. и отв. ред. В.Ф.Грызлов. М., 1994, т. 2, 36–44, 277–287, 300–301; *В.О.Бобровников.* Ислам и советское наследие; *А.А.Ярлыкапов.* Ногайская степь: этнос и религия сегодня // ЭО. 1998, № 3, 95–96; *он же.* Ислам у степных ногайцев в XX веке (историко-этнографическое исследование). Автореф. канд. дис. М., 1999, 4–6, 22–25; *он же.* Исламский фундаментализм на Северном Кавказе: к постановке проблемы // Бюллетень Центра социальных и гуманитарных исследований Владикавказского института управления и Владикавказского центра этнополитических исследований Института этнологии и антропологии РАН. Владикавказ, 1999, № 3, 5–19; *В.Х.Акаев.* Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе. Махачкала, 1999; *З.Х.Арухов.* Экстремизм в современном исламе. Махачкала, 1999, 105–135; *Д.В.Макаров.* Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000; Религии и религиозные организации в Дагестане. Справочник. Сост. *К.М.Ханбабиев.* Махачкала, 2001, 76–81, 87–89; Алимы и ученые против ваххабизма. Махачкала, 2001; *Vladimir Bobrovnikov.* The Islamic revival; *Dmitri Makarov.* Enacting the Sharia laws in a Dagestani village // ISIM Newsletter. 1998, № 1, 19; *Vladimir Bobrovnikov.* Post-socialist forms of Islam: North Caucasian Wahhabis // ISIM Newsletter. 2001, № 7, 29.

В. Б., А. Я.

Вис-хаджжи (Загиев, ум. в 1973 г.) — чеченский *шайх*, основатель одного из кадиритских *вирд*ов. Духовным наставником В.-х. был *шайх* Чиммирза/Чим-*мирза*. В период депортации (1944–1957) В.-х. жил в казахском селении Атбасар Целиноградской (Акмолинской) области (поэтому известен и как «Атбасарский *шайх*»). Тогда же вокруг В.-х. сгруппировалась часть *мурид*ов Чиммирзы.

Согласно традиции, *шайх* непосредственно общался с Учителем (*устаз*) — Кунта-*хаджжи*, раскрывшим ему подлинный смысл своего учения и возложившим на него миссию проповедовать «чистый путь», так как современные последователи от него отклонились. Помимо барабана, который использовал во время коллективных радений Чиммирза, В.-х. ввел двухструнную «чеченскую скрипку»: игра на этом инструменте, по его утверждению, — особая благодать Аллаха, ниспосланная для того, чтобы очистить мысли и смягчить чувства верующих. Ее звуки не только услаждают слух людей, но и радуют ангелов. Во время индивидуальных и коллективных богослужений *мурид* должен надевать белую папаху, отождествляемую со священной чалмой: совершенный в ней *намаз* приравнивается к 50–60 обычным *намаз*ам (поэтому за *вирд*ом закрепилось название «белошапочники»). Мужчин — последователей В.-х. отличают особая форма бороды и черный или темно-синий бешмет; культовой одеждой женщин являются *чухта* (головная повязка, скрывающая волосы) и длинные шаровары (в них совершается *зикр*, но не *намаз*). Женские платья — свободные, с длинными рукавами; если одежда приобретена в магазине, то ее необходимо пере-

кроить, а вместо пуговиц пришить «застежки» (*ветанаш*).

В.-х. проповедовал, что всем его приверженцам уготован Хазрат Мохк — прекрасный, вечнозеленый оазис, где воздух напоен ароматом лимона; именно там они соберутся в Судный день. Считается, что это не рай (*ал-джанна*), а совершенно особый мир. Символом его является красная «тюбетейка» с пришитыми на внешней поверхности синими или зелеными лоскутками, которую постоянно носят под папахой. *Шайх* гарантировал ученикам, что они не подвергнутся предварительным допросам и наказаниям в могиле со стороны ангелов Мункара и Накира и не испытают мук ада, если будут строго соблюдать все предписания: эту привилегию определил для своих *мурид*ов сам Кунта-*хаджжи*.

Принципиальное значение В.-х. придавал труду. Он наставлял, что Аллах обязывает трудиться ради семьи, за которую каждый в ответе перед Ним. *Рицк* (от араб. *ризк* — пропитание, предопределенное человеку на всю его земную жизнь) сокрыт у Аллаха и даруется Им. Любое дело должно совершаться с сознанием, что это — ради Аллаха (исключая работу на табачных плантациях и винных заводах, которую В.-х. считал грехом).

В.-х. был сторонником обновления некоторых обычаев и обрядов, в частности, он установил твердый и более низкий *калым* (*там бар*), разрешил молодоженам (вопреки обычаю — *'адат*) присутствовать на свадьбе. Женщинам *шайх* запрещал выходить замуж за *мурид*ов из другого *вирд*а (как и Батал-*хаджжи*). Он сам заключал браки по достижении брачующимися совершеннолетия (девушки — 18 лет, юноши — 20). В доме невесты совершался суфийский обряд (*зикр*), а по прибытии в дом жениха — и *зикр*, и обряд по *шари'ат*у. Торжество завершалось тем, что В.-х. обращался с молитвой к Аллаху и просьбой освятить и благословить брак, ниспослать новобрачным мир и согласие и в этом, и в потустороннем мирах. Молодоженам выделялся дом и личное хозяйство.

Шайх ввел в практику совместное совершение религиозных радений мужчинами и женщинами, отдельных женских групп в *вирд*е В.-х. нет. Наибольшее число последователей *шайх*а В.-х. — в Грозненском и Шалинском районах Чеченской Республики, отдельные общины действуют в Хасавюртовском районе Республики Дагестан, в Пригородном районе Республики Северная Осетия–Алания и Акмолинской области Республики Казахстан.

Лит-ра: *М.-С.М.Мустафинов.* Специфика догматики и социальной доктрины современного зикризма (на материалах конкретно-социологических исследований в Чечено-Ингушской АССР). Автореф. дис. канд. филос. наук. Грозный, 1972.

Дж. М.

Восточная Европа. В Европе от Урала до Карпат, приблизительно совпадающей с европейской частью бывшего СССР, основной ареал распространения ислама охватывал Северный Кавказ, Поволжье и Приуралье, Крым и Северное Причерноморье, включая степную зону. Были периоды, когда подавляющее большинство населения этого ареала составляли мусульмане. И поныне значительную его часть занимает компактно проживающее мусульманское население; кроме того, как следствие социальных процессов и административных перемещений нового времени образовались мусульманские общины во многих городах и рабочих поселках, самая многочисленная — в Москве.

Мусульмане В. Е. принадлежат к следующим этноязыковым группам и народам:

Тюркские: татары казанские (вместе с мишарами), касимовские и астраханские (с подгруппами), татары крымские, татары белорусско-литовские, башкиры, кумыки, карачаевцы, балкарцы, ногайцы.

Абхазо-адыгские: кабардинцы, черкесы, шапсуги, адыгейцы, абазины, абхазы.

Нахско-дагестанские: чеченцы, аварцы (вместе с андо-цезскими народами), лезгины (вместе с табасаранцами, рутульцами, агулами, цахурами), даргинцы, ингуши, лакцы.

Иранские: дигорцы (мусульманская часть осетин), таты (часть).

Сверх того в европейской части Российской Федерации, на Украине, в Белоруссии, Молдавии, Литве, Латвии и Эстонии дисперсно живут с недавних пор мусульмане из стран Закавказья, Средней Азии, ближнего и дальнего зарубежья.

Подсчеты количества мусульман в регионе весьма приблизительны и основаны на данных переписи населения бывшего СССР 1989 г. Суммарные оценочные цифры близки к 20–25 млн., отмечается тенденция к увеличению.

Те же народы и этноязыковые группы представлены в данном регионе к началу его исламизации, но их названия (этнонимы) были подчас иными, как и границы мест их обитания. Остальные народы В. Е. — славянские, балтийские, финно-угорские и так называемые северные — мало контактировали с исламом и не были затронуты его влиянием; исключение составляли случаи вхождения в мусульманскую общину отдельных индивидов, семей или родов. Необходимо также учитывать, что регион в целом был тогда периферийным, относительно редконаселенным, экономически и культурно слаборазвитым.

Ислам сменил в В. Е. в основном язычество; на Северном Кавказе и в Причерноморье, однако, жили небольшие группы переселенцев — христиан из Византии и иудеев из Ирана, как были и этнотерриториальные группы, которые обратились в православное и монофизитское христианство.

Историко-хронологически выделяются по меньшей мере четыре периода, для каждого из которых ареал распространения ислама в В. Е., его статус и состав приверженцев различны.

1. Хазаро-булгарский период, от появления первых мусульманских общин в юго-восточном уголке Европы до 1240-х гг.

2. Ордынский период, от образования татаро-монгольской империи (или империи Чингис-*хан*а) и выделения в отдельное государство ее западного *улус*а (Улуса Джучи, Белой Орды, Золотой Орды), включавшего в себя почти всю В. Е. (вместе с прилегающей частью Азии), до его распада и утраты политической самостоятельности теми мусульманскими государствами, которые возникли на его месте.

3. Российский период, от присоединения бывших мусульманских государств (каждого в разное время) к Московскому княжеству, Российскому царству или Российской империи до революций 1917 г.

4. Советский период с его постсоветским продолжением.

В ходе завоеваний VII в. арабы-мусульмане не смогли прорваться из Азии в В. Е. через горные и морские рубежи, хотя овладели пограничным городом-крепостью Дербентом еще в 653 г. Прибрежную полосу между Главным Кавказским хребтом и Каспием, по которой пролегал практически единственный путь к северу, занимали хазары, и мусульмано-хазарское противостояние длилось свыше двух столетий. Лишь однажды, в 737 г., полководец Марван б. Мухаммад (будущий *халиф*), нанеся поражение хазарскому *хакан*у, совершил поход далеко на север от Дербента, захватил его столицу и дошел до «реки *сакалиба*» (Дона, видимо). Сообщение двух мусульманских авторов о том, что *хакан* при этом согласился принять ислам, не подтверждается последующими событиями. В конце VIII в. правящая верхушка Хазарского государства приняла иудаизм; некоторое влияние в Хазарии сохраняло христианство, а основная масса ее тюркского населения, смешанного с другими этносами Предкавказья, сохраняла языческие верования.

Дербент долго оставался опорным пунктом по защите стран ислама от вторжений хазар и базой для рейдов мусульманских отрядов против соседей-немусульман. К северо-западу от него была выстроена система укреплений, в которых были поселены сначала арабские воины из Сирии и Ирака. Они же стали активно проповедовать и насаждать ислам среди населения края, однако горские общины усваивали его медленно и трудно. Успешнее стал внедряться ислам в форме суфизма, который вбирал в себя элементы местных культов и верований, но и тогда процесс религиозного обращения занял несколько веков. Дербент продолжал служить главной базой пропаганды ислама и превратился, как и окружающие его укрепления, в суфийский центр обучения.

В Хазарии ислам распространился и утвердился постепенно, мирным путем благодаря непрекращавшемуся обмену товарами и людьми. Механизм обращения от нас сокрыт и не вполне понятен, имена инициаторов и проповедников остаются неизвестными, так как весь процесс слабо освещен в источниках. Мы имеем лишь сведения, относящиеся к хазарской столице — г. Атил, или Итил, в дельте одноименной реки

(= Волга), конца IX — X в. В нем было много мусульманских купцов и ремесленников, соборная мечеть с минаретом и другие мечети со школами, где обучали Корану. Войско царя состояло главным образом из наемных мусульман-хорезмийцев численностью около 7 тыс., общее количество мусульман в городе один из авторов определил в 10 тыс., вероятно без учета войска.

Так же мирно обратились в ислам булгары, создавшие государство на реке Атил у впадения в нее Камы; Булгар испытывал культурные влияния, идущие из Хазарии и Х^{в}аризма/Хорезма, с которыми был тесно связан речным и караванным торговыми путями. Немногим позднее 903 г. датируется сообщение о том, что булгары — земледельцы, которые сеют пшеницу, ячмень и просо и в большинстве своем, как и их царь, исповедуют ислам, что у них есть мечети и школы, *муэдзин*ы и *имам*ы. Спустя 20 лет пришло письмо этого царя к *халиф*у с просьбой прислать кого-нибудь, кто наставил бы его в вере, преподал ему законы ислама, построил для него мечеть и воздвиг *минбар*, чтобы с него возглашалась молитва и *хутба* за *халифа*, и из Багдада в ответ было отправлено посольство. Хазарский царь пытался воспрепятствовать укреплению ислама в Поволжье, разрушил мечеть в г. Атил и казнил *муэдзин*ов, однако около 965 г. Хазарии было нанесено военное поражение, которое положило конец самому существованию этого государства. Согласно русским летописям, это поражение нанес князь Святослав. Арабские историки сообщают, что на страну напали тюрки (гуззы?), хазары обратились за помощью к хорезмийцам, но те оказали помощь лишь на условии принятия ими ислама.

После исчезновения Хазарии с политической карты В. Е. исламизация Северного Кавказа, Поволжья и Кыпчакской степи (с середины XI в. главенство среди тюрок-степняков перешло к кыпчакам, и этот этноним заменил все прежде употреблявшиеся) усиливается, растет значение мусульманского Булгара. В конце X в. русские князья официально принимают христианство, и две мировые религии (опираясь на мощь Халифата и Византии) начинают исподволь соперничать в регионе. Однако мусульмане и христиане В. Е. в XI–XII вв. редко встречаются на поле брани, чаще мирно торгуют и общаются.

Как свидетельствует мусульманский проповедник из Гренады, который во второй четверти XII в. свободно перемещался по В. Е. и подолгу жил в Дагестане, Булгаре и Венгрии, г. Саксин (на месте прежнего Атила) являлся тогда центром международной торговли, в котором мусульманами были и гуззы, и хазары, и булгары, и сувары, и арабы из Магриба. Жили там и русские и варяжские купцы.

Татаро-монголы руководствовались *яс*ой Чингиз-*хан*а и не отдавали предпочтения ни одной из трех мировых религий, хотя охотно пользовались услугами их последователей и покровительствовали их священнослужителям. Однако, поселившись в степях В. Е., с ханской ставкой и столицей Сарай в нижнем течении р. Атил/Итил, они оказались меньшинством в плотном булгаро-кыпчакском мусульманском окружении. Они стали переходить на тюркский (кыпчакский) язык и принимать ислам и практически растворились, дав всему населению Орды/Улуса имя «татары» и ханскую династию, право которой на власть долго считалось неоспоримым. Уже *хан* Берке (1257–1266) был мусульманином и, вступив в союз с мамлюкскими *султан*ами Египта, воевал против татар-немусульман, владевших Ираном. Исламизация ордынцев завершилась при Узбеке (1312–1341).

Современники указывали, что к обращению в ислам *хан*ов (Золотой) Орды подвигли конкретные *'улама'* из Египта, а народные предания поставили это позднее в заслугу суфийским *шайх*ам. Кардинальная перемена в духовной ориентации правителя и знати благоприятствовала исламским общинам региона, улучшению их культурных связей с мусульманскими странами на юге; к этому периоду относится исламизация Северного Причерноморья и Крыма, дальнейшее увеличение обратившихся в ислам народов и территорий на Северном Кавказе, в Подонье, Поволжье и Приуралье, появление мусульманского анклава в Литве. Ислам в В. Е. достиг в XIV в. максимальных пределов своего распространения, и соответственно возросло число его приверженцев. При этом мусульманские власти Орды не понуждали

иноверцев к обращению в ислам, даже не поощряли мусульманского миссионерства. Оставаясь верными принципу религиозной индифферентности, они поддерживали и православную церковь, предоставив ей ряд льгот.

К концу того же, XIV в. Московское княжество окрепло настолько, что смогло при идеологической поддержке церкви бросить вызов *хан*у Орды и нанести поражение его войску в 1380 г. Через год московский князь был принужден вернуться к покорности, но и в дальнейшем стремление Москвы освободиться от данничества перед Ордой принимало форму христиано-мусульманского противоборства. Распри и междоусобицы претендентов на власть и поражение от Тимура (Тамерлана) привели к ослаблению Орды и дроблению ее на Казанское, Ногайское и Крымское ханства, а на Северном Кавказе образовались несколько небольших государств; в каждом из них развивалась местная мусульманская культура. В это же время Московское княжество объявило себя преемницей Византии, разрослось за счет подчинения других русских княжеств, неуклонно накапливало мощь и стало централизованным царством. Оно повело военное наступление на мусульманские государства, образовавшиеся в результате распада Орды; церковь при этом резко усилила антимусульманскую полемику и пропаганду, особенно после разгрома Казанского ханства и взятия Казани в 1552 г.

Включив в свой состав владения этого государства, христианская Россия превратилась в страну с крупной иноверческой общиной и встала перед необходимостью выработать свою политику в отношении мусульманских подданных. Она отвергла обычай Орды ограничиваться взиманием дани с иноверцев, не вмешиваясь во внутреннюю жизнь их общины. Напротив, ее воеводы в единении с иерархами православной церкви задались целью искоренить ислам, разрушили множество мечетей и перебили их служителей. Исламской общине без организованного духовенства церковного типа, лишившейся теперь всякой защиты, оставалось лишь бороться за выживание во враждебном государстве. Естественно, она несла потери, людские и территориальные: знать и низшее военно-служилое сословие либо перешли на службу к русским князьям, либо сменили занятие, а земледельцев и скотоводов московитяне изгоняли с их земель.

За последующие три столетия Россия овладела всеми мусульманскими территориями в В. Е., и подобная ситуация повторялась снова и снова. Отступая перед надвигавшейся Россией, мусульманские государства (Ногайское, Крымское, северокавказские) уменьшались в размерах, слабели еще больше, наконец исчезали; с занятых русскими мест уходила и значительная часть аборигенного мусульманского населения. Оставшаяся его часть также со временем убывала, будучи либо вытесненной с земли пришлым, по большей части славянским, населением, либо ассимилированной им под административным, пропагандистским и экономическим давлением русских властей и церкви. В итоге население В. Е. стало интенсивно меняться в религиозном и этническом отношении.

Уцелевшие мусульманские общины, в свою очередь, замыкались в консерватизме как средстве самосохранения, были вечно оппозиционными к российским властям, а при малейшей возможности восставали или поддерживали восстания русских переселенцев и казачества (П.Болотникова, С.Разина, Е.Пугачева и др.); после подавления несли новые потери. Та же оппозиционность делала их привлекательными для недовольных и гонимых, не желавших мириться с деспотией русского чиновничества и церкви, поэтому ислам в России и на ее границах не только постоянно терял приверженцев, но и приобретал неофитов.

При Екатерине II было завершено присоединение Крыма (1783 г.) и приняты меры, направленные на то, чтобы сделать Российскую империю покровительницей мусульманских подданных и интегрировать их наиболее активные слои в сословную структуру государства: татарским *мурза*м и башкирским старшинам предоставлены права дворянства (1784 г.), мусульманским купцам даны льготы (в торговле с Туркистаном, Ираном, Индией и Китаем), велено напечатать Коран в арабском оригинале (1787 г.), ослаблен запрет строить мечети, учреждено Оренбургское магометанское духовное собрание (ОМДС, 1788 г.). Тем самым после двух с лишним веков нетерпимости к исламу

и суровых гонений Российское государство признало за мусульманской конфессией официальный статус и начало организовывать ее лидеров в подконтрольное ему духовное сословие (наподобие церкви). Эти меры способствовали улучшению взаимоотношений мусульман с властями. Духовные лица и торговцы из российских мусульман стали посредниками между Россией и ее мусульманскими соседями, налаживая всяческие связи и помогая ее продвижению в глубь Азии. Немалую выгоду получала Россия и от рекрутских наборов мусульман в армию и флот, где ради них были учреждены позднее специальные должности *мулл*, *ахун*ов и *муэдзин*ов, чтобы они наставляли и руководили исполнением молитв и обрядов. Мусульман стали допускать также в мещанское и купеческое сословия. Одновременно власти настойчиво продолжали политику крещения и русификации, поддерживая антимусульманскую пропаганду, которая формировала негативные стереотипы в отношении ислама в русском общественном сознании.

В начале 60-х гг. XIX в. Россия окончательно завоевала Северный Кавказ, сломив долгое и упорное сопротивление горцев, для которых ислам в форме мюридизма, развившегося на почве суфийских братств накшбандийа и кадирийа, был главной идеологической опорой, сплачивавшей их организационно и укреплявшей их воинственный дух. Суфийское учение братств йасавийа и накшбандийа пользовалось популярностью среди мусульман В. Е. с ордынских времен, однако его последователи были обычно склонны к компромиссам с властями. В XIX — начале XX в. суфизм послужил средством выражения консервативных устремлений широких слоев, которых не устраивали ни официальный бюрократизированный ислам, ни всякие новации и внешние влияния. В Поволжье выдвинулись суфийские лидеры, придерживавшиеся весьма противоречивых и путаных установок, например Багаутдин Ваисов (ум. в 1893 г.), *ишан* Зайнулла Расулев (ум. в 1917 г.).

В результате вынужденного или добровольного участия мусульман в разных сферах общественной и государственной жизни России среди них увеличивалось число знающих русский язык, посредством которого они знакомились со светской русской и западноевропейской культурой и неизбежно подвергались ее влиянию. Каждый успех, достигнутый Россией на пути развития науки, техники, культуры и просвещения, сказывался в какой-то мере на ее мусульманском населении: в его среде появлялись обученные солдаты и офицеры, технически грамотные рабочие и специалисты, нарождалась гуманитарная интеллигенция, в основном вышедшая из среды мусульманского духовенства, развивались школьное дело, книгопечатание, журналистика и реформаторское движение, подчас опережавшие аналогичные явления в остальном мусульманском мире.

Между консерваторами, возводившими в добродетель привязанность ко всему старому, привычному, традиционному, и «обновленцами» (джадидистами) во второй половине XIX — начале XX в. разгорелась полемика, участники которой апеллировали к общественному мнению и к русским властям. Все это в значительной мере определило специфику «российского» ислама.

Исключительно сильный импульс к пробуждению общественного сознания российских мусульман придали революционные события 1905 г. и последовавшие либеральные нововведения. Подлинный расцвет пережили мусульманские пресса и издательское дело, учреждены благотворительные организации и политические партии, действовала мусульманская фракция в Государственной думе. В годы войны, начиная с 1914 г., вся эта деятельность, способствовавшая десакрализации и политизации ислама, поутихла.

Новые надежды пробудили у российских мусульман две революции 1917 г., которые еще сильнее вовлекли их в общероссийские социальные процессы, развивавшиеся с ускорением. Однако действительный ход событий принес им тяжкие испытания: гражданская война трагически разделила мусульманские народы В. Е. между борющимися группировками, огненным смерчем прошла по Поволжью, Северному Кавказу и Крыму, погубив множество человеческих жизней и материальных богатств; лидеры исламских общин вместе со своими последователями были чаще всего на стороне тех, кто не мог принять идей атеизма и отрицания частной

собственности и потому были истреблены или выброшены за пределы Советской России; исход северокавказских и крымских мусульман был особенно велик.

Остававшееся на родине большинство мусульманского населения имело еще меньше возможностей выбирать собственный путь и влиять на свою судьбу, чем при царизме, так как было крайне слабо представлено в единственной правящей партии и ее руководящих органах, которые принимали и реализовали решения. Социальные эксперименты коммунистов сопровождались жесточайшими преследованиями верующих, в том числе последователей ислама, священнослужители которого вместе с тонким слоем политически и интеллектуально активных мусульман были уничтожены или нейтрализованы. Индустриализация и коллективизация разрушили извечную опору ислама — сельскую общину и городское торгово-ремесленное сословие. Смена арабского алфавита на латиницу и затем на кириллицу, запрет любых форм религиозного обучения и воспитания, как и публичного совершения праздников и обрядов, привели к утрате преемственности в передаче культурной информации, спонтанному отрыву нового поколения от традиций предков. Навязывание атеистического мировоззрения и военизированного советского образа жизни в условиях растущей зависимости человека от технологических и управленческих систем сделало даже соблюдение индивидуальных обязанностей мусульманина весьма затруднительным и предосудительным. Когда выстраивался тоталитарный большевистский режим со своим культом и обрядностью, ислам был ему особенно ненавистен. Парадоксально, однако, что вера в коммунистическую утопию, хотя ее прививали искусственно и принудительно, оказалась впоследствии весьма привлекательной для многих мусульман.

В годы Второй мировой войны власти ослабили запрет на религию и разрешили открыть некоторые мечети, однако с приближением победы они обрушили на мусульманские народы В. Е. репрессии необычайной жестокости. Крымские татары, чеченцы, ингуши, карачаевцы и балкарцы были выселены из родных очагов и депортированы в азиатскую часть СССР. Значительное их число (от одной трети до половины) погибло, и соотношение мусульманского и немусульманского населения в В. Е. снова изменилось.

В условиях невиданной свободы вероисповедания постсоветского периода ислам в В. Е., как и всюду в СНГ, находится на подъеме, если судить по таким внешним показателям, как количество восстановленных, вновь построенных и строящихся мечетей, религиозных организаций, печатных органов и учебных заведений, число увлеченных идеями национального и религиозного возрождения, служителей культа, учащихся, совершающих *хаджж*, пишущих об учении ислама и исламском образе жизни, толкователей и переводчиков Корана. Находит выход накопившаяся энергия недовольства и протеста, распрямляясь словно сжатая пружина.

Ислам в В. Е. с самого начала был суннитским, господствующий *мазхаб* — ханафитским, оставаясь таковым по преимуществу на протяжении всего времени. Исключение составляет Дагестан, где первоначальное ханафитство сменилось в XII в. на шафи‘итскую школу права и богословия. Шиитская ветвь ислама представлена с XVII в. лишь небольшими группами населения в Южном Дагестане, испытавшем влияние Ирана и Азербайджана. Мистико-аскетическое учение (суфизм) в рамках суннитского ислама распространяли в Дербенте еще современники и ученики ал-Газали (ум. в 1111 г.), чьи произведения охотно читали и переписывали всюду и позднее. Среди тюркского населения Орды популярностью пользовались братства йасавийа и кубравийа, но с XV в. наибольший успех выпадает на долю *тарика* накшбандийа, а в Чечне находит признание *тарика* кадирийа. На почве двух последних, в условиях ожесточенного сопротивления русским завоевателям в XIX в., в Дагестане и Чечне выросла особая локальная форма суфийского братства — мюридизм (от араб. *мурид* — «последователь», «ученик»).

Самые ранние культовые сооружения мусульман на территории В. Е. находились, естественно, в Дербенте (на границе Азии и Европы) и Южном Дагестане, г. Атиле/Итиле, Булгаре, однако не сохранились в первоначальном виде. Соборная мечеть (*джума*) в Дербенте построена, согласно поздней

надписи, в 115/733-34 г., затем неоднократно капитально перестраивалась; древнейшей считают только каменную кладку нижних частей стен и внутренних столбов. К 779 г. относят постройку мечети в *ауле* Кумух Лакского района Дагестана. Надгробные и строительные надписи X–XII вв. обнаружены в ряде дагестанских *аул*ов. На Северном Кавказе сохранились многие мусульманские культовые постройки более позднего времени, так как они были в основном каменными; наличие природного строительного материала сыграло свою роль. Река целиком смыла г. Атил/Итил, и ни одно его здание не сохранилось. Среди развалин Булгара X–XII вв. есть остатки здания мечети, а булгарские надгробные памятники относятся к XIII–XIV вв. В г. Старый Крым (бывш. Эски Крым, Солхат) стоят стены с перекрытиями так называемой мечети Узбека, самого раннего памятника мусульманской культовой архитектуры в Крыму. Множество мечетей, *мадрас*, суфийских обителей, мавзолеев, надгробий в крымских городах Кафе, Бахчисарае, Гезлёве, Карасубазаре и т.д. погибли или были преднамеренно разрушены. От Ханской мечети 1467 г. в г. Касимове сохранился минарет. Большинство культовых сооружений Казани и других поволжских городов и *аул*ов представляли собой деревянные постройки и были разрушены при русском завоевании, сгорели в пожарах и т.п. По разрешению Екатерины II купцом Юнусовым в Казани воздвигнута в 1767–1770 гг. каменная мечеть (ныне мечеть Марджани). Прочие культовые сооружения мусульман в России построены в XIX–XX вв. Свыше тысячи мечетей сооружены за последние десять лет и продолжают строиться.

Служители мусульманского культа в В. Е. обозначаются в письменных источниках обычными титулами, организационно они также ничем особенным не выделялись. Как подданные Российской империи, они впервые получили официальный статус духовного сословия (по аналогии с православной церковью) при Екатерине II: в 1782 г. был учрежден в Уфе *муфтийат*, а в 1788 г. — Магометанское духовного закона собрание с местопребыванием в Уфе; ему были подчинены все мечетские общины («приходы») России, исключая общины бывшего Крымского ханства, незадолго перед тем присоединенного к России. Отдельное Таврическое Духовное правление мусульман было образовано указом Николая I от 23 декабря 1831 г. В 1872 г. в Тифлисе учреждены два Закавказских магометанских духовных правления шиитского и суннитского учений. После присоединения областей Северного Кавказа и Средней Азии их мусульманские священнослужители были непосредственно подчинены российским властям на местах.

Организационная структура мусульманского духовенства России принципиально не изменялась, но число «приходов» увеличивалось, в частности в гвардии и на флоте, в крупных городах. Само духовенство практически раскололось во второй половине XIX в. на сторонников нового в исламе (джадидисты–«обновленцы») и приверженцев старого (кадимисты–«традиционналисты»), воспроизводимого согласно обычаю и писаному слову (*таклид*); при этом численное соотношение быстро менялось в пользу «обновленцев». В 1905–1906 и 1914 гг. состоялись четыре Всероссийских мусульманских съезда в Нижнем Новгороде и Петербурге, на которых предлагалось реформировать Духовное собрание, ввести выборность *муфтия* и заседателей суда, создать самостоятельные *муфтийат*ы в Поволжье, Крыму, на Северном Кавказе. Правительство поддержало консерваторов против джадидистов, обвиненных в панисламизме. Первые выборы *муфтия* на альтернативной основе состоялись лишь в мае 1917 г. на первом Всероссийском мусульманском съезде в Москве, им стал видный богослов-джадидист Галимджан Баруди; тогда же было сформировано на выборной основе Духовное управление мусульман и избран Всероссийский Центральный мусульманский совет (распущен в начале 1918 г. в Петрограде). Второй Всероссийский мусульманский съезд собрался в июле–августе 1917 г. в Казани; там же одновременно прошел съезд мусульманского духовенства.

С 20-х гг. устанавливается контроль властей над Духовными управлениями мусульман, налагаются ограничения на исламскую религиозную жизнь и деятельность духовенства; за этим последовали репрессии: с конца 20-х гг. были закрыты тысячи

мечетей, до 90 *мулл* и *муэдзин*ов лишены возможности вести богослужение, арестован весь состав Центрального духовного управления. С середины 30-х по 80-е гг. остатки мусульманского духовенства действовали либо под прямым надзором «органов», либо полулегально.

В годы перестройки и в постсоветское время заново формируется мусульманское духовенство, как из добровольцев без специальной подготовки, так и из молодежи, обучающейся в отечественных и зарубежных учебных заведениях. Заново выстраиваются и организационно-управленческие структуры в центре и на местах: съезд (*курултай*) мусульман — Духовное управление как его исполнительный орган (в 1993 г. перерегистрирован под названием Центральное духовное управление мусульман европейской части России, Сибири, Беларуси, стран Балтии) во главе с выборным *муфтие*м — *мухтасибат*ы во главе с *имамами-мухтасиба*ми, объединяющие мусульманские общины в границах республик, краев и областей. Однако централизованное управление делами всей исламской конфессии в федеративной России (притом не из ее столицы) и в некоторых европейских странах СНГ вступило в полосу кризиса, и наметилась тенденция к созданию региональных *муфтийат*ов, независимых от ЦДУМ. Отдельные *муфтийат*ы сложились в Башкортостане и Татарстане. В 1994 г. образовано Духовное управление мусульман Центрально-Европейского региона России — Московский *муфтийат*. Конфессиональных исламских структур, независимых от ЦДУМ, насчитывается теперь свыше трех десятков. С целью объединения их усилий летом 1996 г. был создан Совет *муфтие*в России.

Преемственность всякой исламской общины обеспечивалась системой религиозного образования, обязательным элементом которой было обучение языку Корана, т.е. литературному арабскому; так было и в В. Е. Самые ранние известия об исламизации этого региона упоминают о наличии школ (*куттаб*, *мадраса*) наряду с мечетями, помещения которых также использовались для преподавания, но нет сведений о какой-либо местной их специфике. Служители исламского культа, как правило, обучали детей и взрослых грамоте. Конкретные сведения о *мадраса*х, в которых готовили духовных наставников, учителей и управленцев (*мулл*, *имамов-хатиб*ов, *муэдзин*ов, *мугаллим*ов, *мударрис*ов, *кади*ев, *мухтасиб*ов, *мутавалли*ев), имеются для времени Екатерины II: в 1771 г. были открыты в Казани *мадрас*ы Апанаевская и Ахундовская, в 1780 г. — Амирхановская. Расцвет системы мусульманского образования в регионе приходится на конец XIX — начало XX в., когда соперничали «традиционалисты» и «обновленцы». Кроме большого числа начальных школ (*мектеб/мактаб*) среди *мадрас* выделялись крупные высшие школы Мухаммадийа, Марджанийа, Касимийа, Амирханийа, Азимовская в Казани, Усманийа, Галийа, Хакимийа, Хасанийа в Уфе, Хусайнийа в Оренбурге, Иж-Буби в Вятской губернии. В Бахчисарае знаменитой была *мадраса* Зинджирли, в которой Исмаил-*бей* Гаспринский впервые ввел новые методы обучения и новые предметы; по его примеру многие мусульманские школы России стали новометодными. Из учебных заведений этого типа вышла почти вся мусульманская интеллигенция, в том числе леворадикальная (она восприняла социалистические и коммунистические идеи, составила опору советской власти и почти целиком была ею истреблена). Российские власти усмотрели в них опасность, и с целью «противодействия татаро-мусульманскому влиянию» в 1910 г. было проведено Особое совещание, созванное П.А.Столыпиным, которое приняло решение запретить преподавание в них небогословских дисциплин.

Противоположного характера были решения советской власти о закрытии всех мусульманских учебных заведений, запрете религиозного обучения и замене его на светское, атеистическое.

В 90-е гг. учреждены несколько центров подготовки исламского духовенства: *мадраса* ЦДУМ в Уфе, Исламский университет в селе Медяны Нижегородской области, Высший исламский колледж Исламского центра Москвы и Московской области, сотни *мадрас и мактаб*ов, более полутора десятков исламских вузов в Дагестане и других республиках Северного Кавказа, *мадраса* в Казани и ряд других.

Мусульмане В. Е. были потребителями религиозной литературы, созданной в других регионах на арабском и персидском языках. Местные авторы изредка писали комментарии на отдельные произведения или делали из них извлечения, обычно в учебных целях. Черты оригинальности были присущи лишь поэтическим творениям суфийского содержания на локальном варианте литературного тюркского языка. Опыты использования кавказских языков для изложения исламского учения относятся только к концу XIX — началу XX в. Библиотеки некоторых мечетей и *мадрас*, а также отдельных ученых нового времени, судя по их уцелевшим остаткам, содержали и старинные рукописные экземпляры, но происходят они из центров исламской учености на юге; местные же рукописи чаще всего представляют собой ученические копии и разного рода сборники смешанного содержания. Дело тут не только в плохой сохранности и сознательном уничтожении всего, что написано арабским алфавитом, но и в распространении печатной книги, сильно потеснившей рукописную. Первое издание Корана в арабском оригинале было осуществлено в типографии Шнора в С.-Петербурге в 1787 г. и повторено там же несколько раз, а затем ее оборудование перевезено в Казань и придано (из цензурных соображений) сначала Первой гимназии, позднее — Университету. Здесь печатали Коран, экземпляры которого расходились по всей России и за ее пределами. Кроме казенной, с конца XIX в. учреждались и частные типографии не только в Казани, но еще в Петербурге, в городах Поволжья, Крыма и Дагестана; выпускали они разнообразную мусульманскую религиозную литературу значительными тиражами из года в год вплоть до 1917 г. Татарский календарь, выходивший с 1857 г. в Казани, стал первым мусульманским периодическим изданием в России. В 1883 г. Исмаил-*бей* Гаспринский начал издавать в Бахчисарае газету Тарджуман, с 1905 г. число мусульманских газет и журналов увеличилось. С каждым годом они приобретали светский характер, в том числе даже официальный орган ОМДС Ма‘лумат махкама-йи шар‘ийа. В советское время вся мусульманская пресса сошла на нет.

Самые различные общественные движения и политические силы России, особенно в республиках и областях со значительным процентом мусульманского населения, пытаются ныне опереться на ислам.

Созданная в июне 1990 г. в Астрахани и просуществовавшая до 1994 г. общероссийская (первоначально — общесоюзная) Исламская партия возрождения выступала за полноправное участие мусульман во всех структурах российской власти: представительной, исполнительной и судебной, — за некий союз ислама с православием в составе единой и неделимой России; ее лидеры критически относились к официальному мусульманскому духовенству.

Созданный в 1995 г. Союз мусульман России поддерживает демократические реформы, проводимые правительством страны.

В Казани была учреждена в 1991 г. Исламская демократическая партия, ставящая радикальную цель создания суверенного государства Татарстан.

В Уфе была учреждена в 1992 г. Всеисламская демократическая партия, объявившая целью создание Исламского демократического государства Булгартатар.

В Махачкале после раскола в 1994 г. постсоветской Исламско-демократической партии основана Исламская партия Дагестана, выступающая за государственное единство полиэтнического Дагестана в составе России.

В Белоруссии общество Ал-Китаб, созданное в 1990 г., занимается вопросами возрождения культуры белорусских мусульман.

Общероссийское мусульманское общественное движение Нур с его отделениями и татарские общественные центры (ТОЦ), созданные начиная с 1995 г. почти всюду в местах компактного проживания татар в европейских странах СНГ, способствуют возрождению некоторых мусульманских традиций в рамках решаемых ими задач развития национальной культуры.

Лит-ра: *Ланда*. Ислам; *Алов*, *Владимиров*. Ислам в России; *DeWeese*. Islamization.

Ан. Х.

Восточный мавзолей в Булгарском городище (г. Булгар, Татарстан) — семейная усыпальница знатного булгарского рода, памят-

ник булгарской монументальной архитектуры золотоордынского периода. Построен на рубеже XIII–XIV вв. напротив восточного фасада Соборной мечети в период завершения ее второй реконструкции. В начале XVIII в. В. М. был превращен в русскую церковь Св. Николая.

До реставрационных работ 1967–1968 гг. утрачены каменный шатер, входной портал, декоративное убранство интерьеров. По проекту архитектора С.С.Айдарова были законсервированы руины портала, реставрирована часть облицовки фасадов, выполнен деревянный макет шатрового завершения. В 1982 г. реставрированы стрельчатые оконные проемы, на юго-восточной грани восьмерика цементным раствором выполнен макет ниши.

Сооружение относится к типу восточных шатровых усыпальниц с центричной композицией. Низкий четверик габаритами 10,8×10,8 м через тромпы (угловые срезы в верхней части ребер) переходит в восьмерик, перекрытый полусферическим куполом, над которым первоначально возвышался каменный шатер. Ныне вместо него устроен деревянный аналог.

На южном фасаде расположен дверной стрельчатый проем. Первоначально он был акцентирован большим порталом со стрельчатым проемом. Он выступал вперед на 2,4 м и создавал проход шириной 2,1 м. Сохранились руины портала. Другие грани четверика по осям прорезаны стрельчатыми окнами. На восточном фасаде четверика симметрично выложены два контрфорса (позднего происхождения). По граням восьмерика сохранились следы декоративных ниш, форма которых восстановлена на юго-восточной грани.

Мавзолей построен из белого известняка и частично облицован туфовыми блоками. Стены в интерьере были первоначально оштукатурены и украшены декоративными сталактитами на тромпах, окна имели обрамления.

В. М. по композиционному решению аналогичен среднеазиатским средневековым мавзолеям. По материалу и технике кладки, форме деталей схож с мавзолеями Закавказья и Крыма.

Лит-ра: *Айдаров, Аксенова.* Великие Булгары, 26–30.

Х. Н.

Г

Габаши, Хасангата (Хасан-‘Ата, 1863–1936) — видный общественный и религиозный деятель, историк, педагог, крупнейший представитель джадидистского движения (*усул-и джадид*). Родился в семье указного *мулл*ы села Малый Сулабаш Казанского уезда (ныне Высокогорский район Республики Татарстан). Начальное образование получил у деда и отца. Первый, Губайдулла (‘Убайд Аллах) б. Калимуллах (Калим Аллах) Габяш, еще в начале XIX в. прославился эпистолярной поэмой Фатима-нама, второй — Мухамет (Мухаммад) считался признанным знатоком и прекрасным переписчиком духовной литературы.

В 1875–1890 гг. Г. Х. находился в Казани в *мадрас*е А.Абдулгафарова при Азимовской мечети, сначала в качестве *шакирд*а, а затем и преподавателя. В 1886 г., будучи помощником учителя (*хальфа*) *мадрас*ы Гаффарийа, он пишет трактат Ефим Маловка рэддия («Возражение Ефиму Малову»), в котором вступает в философскую полемику с известным казанским миссионером Е.Маловым, автором книги «Об Адаме по учению Библии и по учению Корана». Г. Х. начинает серьезные изыскания по истории не только татар, но и всего тюркского этноса. Он много работает над арабскими и персидскими источниками, изучает труды Н.М.Карамзина, С.М.Соловьева, В.О.Ключевского, общается с такими именитыми современниками, как Г.Баруди, К.Насыри, В.Радлов, Н.Катанов. Но главным советчиком, авторитетным

наставником для него стал его троюродный брат (по материнской линии) Ш.Марджани, чьи научные труды оказались откровением для молодого ученого. В 1889 г. Г. Х. покидает *мадрасу* Гаффарийа и устраивается преподавателем вероучения в Мусульманский детский приют братьев Юнусовых. В то время директором этого заведения был прогрессивно мыслящий купец М.И.Юнусов, который создал учителю все условия для плодотворной работы. Здесь одним из первых в Казани Г. Х. начинает обучать детей по новому методу, писать и издавать методические пособия и руководства по различным отраслям знаний. В 1889–1890 гг. он опубликовал сразу пять книг: Тэрбияле бала, Басыйрэт, посвященные вопросам педагогики и реформе народного образования, Саглык (о правилах личной гигиены), сборник стихов своего деда (Хуласат ал-байан), а также исследование по истории *фикх*а Усул фикх тарих-и. Эти сочинения стали важными вехами в творческой биографии ученого. Так, например, в книге Басыйрэт автор критикует учебный процесс в старых *мадрас*ах и предлагает светскую программу обучения татарской молодежи, схожую по сути и структуре с программой русской гимназии.

Казанский период своей деятельности Г. Х. завершил уже в качестве известного педагога-реформатора и талантливого ученого. В 1890 г. он становится *имам*ом в Малом Сулабаше, а в феврале 1894 г. получает почетное звание *ахун*. Еще через год его назначают на должность *кази* (*кади*) Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС). В 1899 г. (временно, из-за болезни) он возвращается в родное село и открывает при финансовой поддержке оренбургского миллионера А.Хусаинова новометодную школу (*мектеб*), в которой помимо традиционных предметов преподавали историю, культуру народов Востока, географию, родной язык. В народе эту школу прозвали «сулабашским университетом».

В 1905–1915 гг. Г. Х. — вновь *кази* ОМДС. Будучи прирожденным организатором, он много сил отдает хлопотной, но необходимой работе: добивается открытия в Уфе ремесленной школы, Дома трудолюбия для детей из бедных семей, налаживает систему образования для арестантов-мусульман, содержавшихся в местных тюрьмах; он состоит членом попечительских советов благотворительных обществ, входит в правление и преподает в *мадрас*ах Усманийа, Галийа и т.д. В Уфе наконец выходит в свет плод десятилетних исследований Г. Х. — фундаментальный труд Муфассал та'рих каум турки («Подробная история тюркского народа», 1909 г.). Основываясь на богатом материале, почерпнутом из малоизученных восточных источников, ученый особо подчеркивал мысль об извечном родстве самых разных тюркских народов, об общности их культуры, пытался определить место тюркского этноса среди других наций и народностей, проследить формы их взаимодействия. Турецкий *султан* Мехмед V Решад, высоко оценив этот труд, прислал в подарок *кази* большой ковер, золотые карманные часы и четки (*тасбих*) из драгоценных камней. Это не первое произведение ученого на историческую тему. Еще в 1897 г. он издал книгу Тюрк ырыглары («Тюркские народности»), а в 1899 г. — Мухтасар тарих каума тюрки («Краткая история тюркских племен»), предназначенные в основном для преподавателей и *шакирд*ов *мадрас*ы.

Г. Х. проявил себя и как яркий общественный деятель. Его усилиями ОМДС превратилось в своеобразный центр, координировавший джадидистские реформы во всех регионах России. К примеру, была издана *фатва*, разрешавшая новометодные преобразования в приходских *мадрас*ах и защищавшая их от кадимистов и жандармских преследований. Даже печатный орган Собрания журнал Маглюмат махкама-йи шаргийа-и («Известия Духовного собрания»), задуманный как сугубо религиозно-дидактическое издание, начал под руководством Г. Х. (он редактировал в нем неофициальный раздел) пропагандировать передовую систему образования, печатать статьи по истории татарского народа. Большое значение Г. Х. придавал развитию национального искусства. В частности, вслед за Ш.Марджани он утверждал, что музыка вовсе не чужда мусульманину, напротив, она необходима ему. В статье «Взгляды ислама на песню и музыку» и эссе «Пароход „Надежда“» Г. Х. обосновывал значение музыки для человека, его воспитания, подчеркивая определяющую

роль искусства в духовном бытии народа. Не случайно, что его сын, С.Х.Габаши, стал первым татарским профессиональным композитором.

После Февральской революции Г. Х. оказался в центре общественно-политической жизни. Он принял активное участие в работе первого Всероссийского мусульманского съезда, проходившего 1–11 мая 1917 г. в Москве. Вместе с И.Ахтямовым, И.Алкиным, Г.Исхаки, Ф.Карими, М.Бигиевым, С.Максуди, А.Топчибашевым и другими он входил в состав президиума, а также баллотировался на должность *муфти*я ОМДС. На втором Всероссийском мусульманском съезде, проходившем 17 июля — 1 августа того же года в Казани, Г. Х. выступил в качестве одного из лидеров фракции «федералистов», оппонируя по докладу С.Максуди об осуществлении культурно-национальной автономии мусульман Внутренней России и Сибири.

После прихода к власти большевиков Г. Х. полностью посвящает себя научно-педагогической деятельности: преподает на различных учительских курсах Арского кантона, занимается историческими исследованиями. В 1932 г. он был «раскулачен» и отправлен на исправительные работы в Архангельскую область. Когда он вернулся, здоровье его было окончательно подорвано. Похоронен на кладбище села Малый Сулабаш.

Лит-ра: *Р.Р.Салихов.* Хасангата Габаши // Мирас. Казань, 1994, № 3, 103–105 (на татар. яз.); *А.Х.Тухватуллин.* Воздействие Ш.Марджани на творчество Х.Габаши // Марджани: наследие и современность. Казань, 1998, 120–122 (на татар. яз.).

Р. С.

Габдрахимов (‘Абд ар-Рахим), **Габдессалям** (‘Абд ас-Салам, 1765–1840, Уфа) — религиозно-политический деятель, *муфтий* ОМДС. Высшее духовное образование получил в *мадрас*е селения Каргалы (Сеитовский посад) Оренбургского уезда. С сентября 1799 г. — *имам* Оренбургской соборной мечети. В 1802 г. за преждевременное проведение праздничного богослужения был отстранен от должности Оренбургским магометанским духовным собранием. В 1803 г. мусульманская община г. Оренбурга вновь выдвинула Г. Г. на должность *имам*а Второй соборной мечети, однако прибывший в город *муфтий* Мухаммад-*джан* Хусаинов отверг его кандидатуру. Во время церемонии открытия мечети между *муфти*ем и Г. Г. произошла словесная перепалка. Прихожане поддержали опального *имама*, вследствие чего *муфтий* спешно покинул город. В 1805 г. по просьбе *хан*а Малого *жуз*а Айчувака и Оренбургского губернского правления Г. Г. был восстановлен в должности с присвоением ему звания *ахун*а и *мударрис*а.

Г. Г. часто выполнял дипломатические и разведывательные поручения правительства в Казахстане и Средней Азии. В 1823–1824 гг. состоял членом комиссии по решению ордынских дел под председательством *хан*а Ширгазы Айчувака. Тесному сближению Г. Г. с казахской знатью способствовало то, что *ахун* занимался обучением их детей в собственной *мадрас*е. Все расходы на обучение и проживание детей казахских *хан*ов, старшин оплачивала российская казна.

В сентябре 1825 г. указом императора Александра I Г. Г. был утвержден в должности *муфтия* — председателя ОМДС. При нем работа Духовного собрания стабилизировалась. Был полностью укомплектован штат, который к тому же в 1836 г. значительно расширился. Г. Г. был инициатором строительства зданий религиозного назначения в Уфе (Первой соборной мечети, вакфного дома и резиденции Духовного собрания). Он — автор брошюры «Польза человеческого рода» (1834), в которой изложил краткую историю медицины, доказал ее пользу и необходимость для человечества, утверждая, что «наука врачевания» по степени важности для человека находится на втором месте, уступая только богословию. Будучи *муфти*ем, Г. Г. способствовал обучению башкир и тептярей в Казанском университете.

За службу Г. Г. был награжден указами Александра I и Николая I двумя золотыми медалями, двумя бриллиантовыми перстнями, золотыми часами и собольей шубой. Кроме того, он и его сыновья получили звание *тархана*.

Лит-ра: *Уметбаев.* В память столетия, 33; *Азаматов.* Духовное собрание, 5, 166–182.

Д. Аз.



Нижняя часть надмогильной стелы Ахмада ал-Гада'ири. Фото А.К.Аликберова, 1999 г.

ал-Гада'ири, Ахмад б. ал-Хусайн б. 'Убайд Аллах аш-Ши'и (ум. в середине XI в.) — верховный судья *(кади ал-кудат)* Баб ал-абваба (Дербента). Его отец, Абу 'Абд Аллах ал-Гада'ири (ум. в 1020 г.), — автор многих сочинений и духовный наставник таких известных представителей шиитского ислама, как Абу-л-'Аббас ан-Наджаши (ум. в 1058 г.) и Абу Джа'фар ат-Туси (ум. в 1067 г.). Выдвижению ал-Г. на столь важный пост (*кади ал-кудат*) способствовали Буиды, в своих политических целях поддерживавшие деятельность шиитов-имамитов. Братья ал-Г. также получили назначения в различных областях Халифата: 'Али б. ал-Хусайн вскоре после смерти отца переселился в Нисабур/Нишапур, поэтому все его потомки имели *нисбу* ан-Найсабури; следы 'Абд Аллаха б. ал-Хусайна затерялись в Ширване.

Ал-Г. учился у своего отца вместе с ан-Наджаши. Долгое время он был духовным главой шиитской общины Дербента. Как *кади ал-кудат* ему подчинялись все судьи в Дербентском эмирате. «Райхан ал-хака'ик» Мухаммада ад-Дарбанди (ум. в 1145 г.) содержит сведения о том, что ал-Г. покровительствовал многим ученым, руководил *маджлисом* Абу Му'аммара 'Амра б. ал-Хасана ал-Баби, известного как Ибн ал-Маслама (ум. в конце XI в.).

Среди учеников и последователей ал-Г. особое место занимают его сыновья. Один из них — Абу Исхак Ибрахим (ум. в начале XII в.). По сообщению Мухаммада ад-Дарбанди, который учился у него в Дербенте, главным авторитетом для Абу Исхака, после его отца и деда, был литератор (*адиб*) Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Тахир ат-Туси (ум. в 1120 г.), который, в свою очередь, учился в Багдаде у известного суфия Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. в 1021 г.). Второй сын ал-Г. — Абу Закарийа' Йахйа (ум. после 1098 г.) — также был наставником Мухаммада ад-Дарбанди. Оба сына ал-Г., которые обучались праву у местного шафи'ита Абу 'Абд Аллаха ал-Хусайна ал-Лакзи, до конца своей жизни жили в Дербенте, занимая там должности квартальных судей. Третий сын ал-Г. — Абу Сулайман Да'уд ал-Факих — поселился в Макке/Мекке, в свое время учился в Дербенте у Абу 'Абд Аллаха ал-Лакзи, как и его братья.

Ал-Г. умер и похоронен в Дербенте, что подтверждается эпиграфическим материалом. Намогильная стела с эпитафией, ему посвященной, сохранилась и находится ныне в Махачкале.

Лит-ра: *ат-Туси.* Фихрист, 9; *ан-Наджаши.* Ар-Риджал, 54–55; *ад-Дарбанди.* Райхан; *Лавров.* Эпиграфические памятники, 69; *Шихсаидов.* Эпиграфические памятники, 167–169; *Аликберов.* Эпоха, 242–245.

А. А.

Гази-Мухаммад (искаж. рус. Гази-Магомед, Кази-Магома, Кази-Мулла) б. Мухаммад (или б. Исма'ил, согласно другим, менее достоверным сведениям) б. Исма'ил ал-Гимрави (Гимринский) ал-Авари (Аварский) ад-Дагистани (1794 или 1795–1832) — первый *имам* Дагестана и Чечни, возглавивший освободительное движение горцев против русского завоевания под лозунгами распространения *шари'ата* и *джихада* (отсюда его *лакаб гази* — «воитель за веру»). Родился в аварском селении Гимры (ныне

Унцукульский район Республики Дагестан), куда его отец переселился из селения Урада; мать — гимринка. Со стороны отца происходил из влиятельного гидатлинского рода (*тухум*) *узден*ей (свободных общинников). Немалую роль в его жизни сыграла завязавшаяся еще в детстве дружба со знаменитым младшим современником и соседом — Шамилем.

Г.-М. получил хорошее мусульманское образование в Дагестане. Изучил Коран, *тафсир*, арабский язык, риторику, логику, *хадис*ы, право (*фикх* шафи‘итского толка). Окончив начальную школу (*мактаб*) при мечети родного селения, он перешел в школу (*мадраса*) своего тезки Гази-Мухаммада в селении Унцукуль. Туда за ним последовал и Шамиль. После этого оба они учились у *хаджжи* Мухаммада в селении Ирганай, у Лачинилава в селении Хунзах, у Хаджиява в селении Орота, у Са‘ида ал-Харакани (Араканского) в селении Аракани и у других известных дагестанских ученых и преподавателей. Пройдя основной курс обучения мусульманским наукам за 12 лет, Г.-М. отправился в селение Яраг, где познавал *шари‘ат* и суфийский Путь (*сулук*) под руководством известного *шайх*а братства (*тарика*) накшбандийа-халидийа Мухаммада ал-Йараги. Затем Г.-М. переехал в лакское селение Газикумух (Кумух), где стал последователем ученика Мухаммада ал-Йараги — накшбандийского *шайх*а Джамал ад-дина ал-Гази-Гумуки. Последний принял его в число своих учеников (*муридун*). Под влиянием Г.-М. *мурид*ом Джамал ад-дина стал и Шамиль.

По приглашению гимринской общины (*джама‘ат*) Г.-М. вернулся в родное селение, где сделался *кади* сельского суда и *имам*ом (*дибир*) соборной мечети; там же открыл собственную школу (*мадраса*). Вскоре он превратился в популярного в Нагорном Дагестане преподавателя (*мударрис*), к которому стекались ученики (*мута‘аллимун*) из разных селений. С этого времени за Г.-М. утвердилась слава «мудрого и сильного ученого».

Призывы *суфи*ев братства накшбандийа-халидийа к возрождению первоначального ислама нашли живой отклик у Г.-М., отличавшегося аскетизмом и огненным темпераментом. Целью своей жизни он сделал распространение среди кавказских мусульман «чистых норм» *шари‘ат*а. Со свойственной ему энергией он повел непримиримую борьбу с противоречащими *шари‘ат*у местными обычаями и обычным правом (*‘урф*, *‘адат*). Властью *кади* он строго запретил гимринцам пить спиртные напитки, курить табак, играть в азартные игры, не допускал совместных танцев мужчин и женщин. Игра на музыкальных инструментах (барабан, бубен, *зурна*, *чагана*) и песни были дозволены только на свадьбах. Г.-М. старался ограничить кровную месть и запретить *ишкиль* — захват имущества односельчан неисправного должника в обеспечение долга.

Так и не став суфийским *шайх*ом тариката, Г.-М, попытался перенести некоторые принципы *тарикат*а во внесуфийскую среду. Вокруг него сложился кружок последователей, которых стали называть «шари‘атскими *мурид*ами» (*муридун шар‘ийун*). Их отношения с Г.-М. копировали связь между наставником-*муршид*ом и учениками-*мурид*ами в *тарикат*е. Одним из шари‘атских муридов стал Шамиль, всю жизнь относившийся к «своему дорогому другу» как к учителю и наставнику.

Рост авторитета Г.-М. среди горцев позволил ему повести борьбу против *‘адат*ов в масштабах Дагестана и Чечни. Этот период его религиозно-политической деятельности начался в 1826–1827 гг. Сохранилось большое число писем Г.-М. к старейшинам (*кубара’*, *ру’аса’*) горских общин (*джама‘ат*) аварцев, кумыков, лакцев, даргинцев, чеченцев, правителям крупнейших ханств Нагорного и Равнинного Дагестана. Среди его адресатов были Махди-*шамхал* ат-Тарки (Тарковский), Аслан-*хан* Казикумухский и Кюринский. В довольно резкой форме он требовал от них ввести *шари‘ат* в своих областях (*вилайат*). Однако его дипломатическая деятельность не увенчалась успехом, поскольку он не умел идти на компромиссы. Большинство горных общин и все *хан*ы вежливо отказались от проведения предложенных преобразований.

«Порчу нравов» горцев и провал своего плана мирных реформ Г.-М. объяснял влиянием Российской империи на Северо-Восточном Кавказе. Постепенно он пришел

к выводу, что установить *шари'ат* тут можно только путем «малого *джихада*», или *газават*а, — вооруженного сопротивления российскому завоеванию. Некоторое время Г.-М. не мог взяться за оружие. Противниками войны с русскими оказались бывший его учитель Са'ид ал-Харакани, его лучший друг Шамиль и главное — его *муршид* Джамал ад-дин. Шамиль пытался отговорить друга, грозя порвать дружбу с ним, но тот оставался непреклонным. Сопротивление Джамал ад-дина удалось сломить при поддержке Мухаммада ал-Йараги, который прислал Г.-М. письмо с *фатв*ой, одобряющей его планы. В конце 20-х гг. Г.-М. много ездил по Дагестану и чуть ли не ежедневно призывал горцев к «священной войне».

В 1828–1829 гг. *'улама'* и *кади* Гимры, Чиркея и ряда других горных аварских селений выбрали Г.-М. своим *имам*ом — религиозным и военно-политическим руководителем союза общин, объявивших «священную войну» российским завоевателям и принявшим их сторону кавказским мусульманам. Тогда некоторые противники вооруженной борьбы (включая Шамиля) перешли на его сторону. Со старшин общин Г.-М. брал присягу (*'ахд*) следовать *шари'ат*у, отказаться от местных *'адат*ов и прервать всякие сношения с русскими. Почти повсюду он поголовно вырезал горскую знать, видя в ней пособников русских и лицемерных врагов ислама (*мунафикун*). За его недолгое правление было казнено 30 влиятельных *бек*ов. Местные *кади*, не согласные с политикой Г.-М., были замещены его ставленниками. Одни из них оказались в гимринской тюрьме, другие — казнены.

Для управления отдаленными общинами *имам* иногда назначал своих заместителей-*на'иб*ов. Последние обязаны были собирать и приводить к нему сельские ополчения (*бо, джайш*). Вокруг Г.-М., славившегося личной храбростью, быстро собралось около 8–10 тыс. человек. Ядро его войска составили так называемые шари'атские *мюриды* и переселенцы из разных районов Дагестана и Чечни. Последних по аналогии с первыми мусульманами, последовавшими за пророком Мухаммадом из Мекки в Медину, стали называть *мухаджир*ами. Для содержания армии и *мухаджир*ов была создана казна (*байт ал-мал*), куда регулярно поступали *закат, садака*, имущество, конфискованное у горской знати и врагов движения, а позднее и военная добыча. Военно-теократическое государство горцев-мусульман, которое начало складываться при Г.-М., позднее стало называться *имамат*ом.

Зимой 1830 г. Г.-М. начал «священную войну». Его тактика состояла в организации стремительных неожиданных рейдов. В 1830 г. он захватил ряд аварских и кумыкских селений, подвластных Аварскому ханству и Тарковскому шамхальству. К *имамат*у добровольно присоединились Унцукуль и Гумбет, были покорены андийцы. Увеличив армию, Г.-М. пошел на столицу Аварского ханства — селение Хунзах, но потерпел поражение. Перенеся войну во владения *шамхал*а Тарковского, *имам* разбил отряд русских войск при Атлы-Боюне, занял Параул и Тарки, но не смог взять русскую крепость Бурная. Под селением Нижнее Казанищи *мюриды* Г.-М. возвели деревянное укрепление Агач-кала. По поручению *имам*а Гамзат (Хамза)-*бек* ал-Гуцали (из селения Гоцатль) и Шихшабан ал-Бухнади (из селения Бухнада) подняли восстание джарской общины в Северном Азербайджане, а 'Абд Аллах ал-Ашилти (из селения Ашилта) осадил столицу кумыкских *бек*ов селение Эндирей и русскую крепость Внезапная на севере Дагестана. В августе 1831 г. Г.-М. осадил г. Дербент, а в ноябре того же года совершил поход на г. Кизляр. Собрав ополчения аварских, даргинских, кумыкских и чеченских общин, в марте 1832 г. Г.-М. подошел к Владикавказу и осадил Назрань, но был разбит регулярными войсками. В чеченском походе принял участие Мухаммад ал-Йараги, в 1831 г. переселившийся на территорию *имамат*а и выдавший за Г.-М. свою дочь Хафсу (Гафсат).

Военные неудачи преследовали *имам*а. В 1831 г. русские войска захватили Агач-кала, а в июне 1832 г. — крепость, построенную его *мюрид*ами под селением Эрпели. К осени 1832 г. большинство горных общин отпало от *имамат*а. Командующий Кавказским корпусом генерал-адъютант барон Г.В.Розен осадил селение Гимры, в котором укрепился сам *имам*. Во время штурма 17 октября 1832 г. Г.-М. был убит. Из его

шари'атских *мурид*ов, сражавшихся с ним бок о бок, вырваться из окружения и спастись удалось только Шамилю и гимринскому *му'аззин*у Мухаммад-'Али. Семья Г.-М., включавшая двух его жен и малолетнюю дочь, до осады укрылась у андийцев. К 19 октября Гимры были взяты, и на некоторое время *имамат* прекратил существование.

По совету Са'ида ал-Харакани во избежание новых возмущений тело *имам*а было перевезено в Тарки, на территорию, контролируемую врагом Г.-М. — *шамхал*ом Тарковским и русскими войсками. Там его труп высушили и скрытно похоронили через несколько месяцев, так что место погребения было известно лишь немногим. Однако вскоре могила *имам*а стала почитаться как «святое» место. Пронесся слух, что тело Г.-М. было найдено в позе погибшего за веру мученика (*шахид*): его борода была зажата в его правой руке, что, по народным представлениям, предвещает рай душе погибшего. Рассказывали о чудесах (*карамат*), которые Г.-М. совершал при жизни, заставляя землю трястись под ногами «лицемеров» (*мунафикун*), о его даре предвидеть будущее. Один из почитателей «святого», *хаджжи* Атак б. Гирай-*хан* из соседнего с Тарками кумыкского селения Кяхулай, в 1833 г. поставил на его могиле стелу. В краткой надгробной эпитафии Г.-М. прославлялся как «*имам*, воитель и мученик за веру» (*ал-имам ал-гази аш-шахид*), «погибший мучеником в сражении» (*фи-л-ма'рака исташхада*) с «неверными» (*ал-куффар*).

При *имам*е Шамиле, в 1843 г., отряд *хаджжи* Кебеда ал-Унцукулави захватил Тарки и перенес тело Г.-М. под Гимры, где над его могилой был воздвигнут небольшой мавзолей. С этого времени почитание *имама-шахид*а широко распространилось по Дагестану. Искоренить его не смогли и антимусульманские репрессии советского времени. Надгробие в Тарках и мавзолей в Гимрах, почитаются «святыми» местами (*зийарат*). В начале 90-х гг. их реставрировали. Над надгробиями восстановлены шесты с лентами. В 1993 г. оба *зийарат*а стали центром празднования 200-летия (по неточной дате) со дня рождения Г.-М., отмечавшегося по всему Дагестану. Здесь часто проводятся коллективные молитвы и митинги с участием известных дагестанских политиков. Подобные мероприятия прошли в ноябре 1996 г. во время празднования 225-летия *шайх*а Мухаммада ал-Йараги и в октябре 1997 г., когда по всему Северному Кавказу отмечалось 200-летие со дня рождения *имам*а Шамиля.

Рукописное наследие Г.-М. невелико. Научного описания его сочинений нет. Наиболее популярное из его сочинений — написанный в середине 20-х гг. небольшой полемический трактат на арабском языке Икамат ал-бурхан 'ала иртидад 'урафа' Дагистан («Представление доказательства отступничества старшин Дагестана»). В нем Г.-М. разбирал преимущества *шари'ат*а по сравнению с обычным правом (*'урф*). Это небольшое сочинение не раз переписывалось и даже переводилось на аварский язык. Перу Г.-М. принадлежат также несколько поэм (*каса'ид*). Вместе с отрывками из упомянутого выше трактата и некоторыми письмами к мусульманским правителям и общинам разных районов Нагорного Дагестана они вошли в дагестанские хроники и биографические сборники XIX–XX вв. (*Мухаммад-Тахир ал-Карахи*. Барикат ас-суйуф ад-дагисгистанийа фи ба'д ал-газават аш-шамилийа; *Хасан-эфенди ал-Алкадари*. Асар-и Дагистан; *Назир ад-Дургили*. Нузхат ал-азхан фи тараджим 'улама' Дагистан). Копии писем и стихов Г.-М. имеются в Махачкале в Рукописном фонде ИИАЭ ДНЦ РАН и частном собрании наследников М.Г.Нурмагомедова, в многочисленных частных и мечетских библиотеках Дагестана.

Главным результатом короткой жизни Г.-М. были не книги, а ученики и последователи. Двое из его единомышленников — Гамзат (Хамза)-*бек* и Шамиль — были избраны последовательно вторым (1833 или 1834 – 1834) и третьим (1834–1859) *имам*ами Дагестана и Чечни. При них окончательно сложился судебно-административный аппарат *имамат*а — первого общерегионального государственного образования северокавказских мусульман. Шамиль, оказавшись более выдающимся политическим деятелем, затмил собой своего «старшего друга и наставника».

Так как в организации *имамат*а и проведении *газават*а активно участвовали шари'атские *мурид*ы Г.-М., в отечественной и

зарубежной литературе поднятое им движение стало называться «мюридизмом». Это определение подразумевает суфийскую подоплеку сопротивления горцев русскому завоеванию. Деятельность Г.-М., однако, не имела прямого отношения к суфийской практике. Более того, обязанности члена суфийского братства порой противоречили политическим планам *имама*. Нельзя забывать, что он не был накшбандийским *шайх*ом, а к созданию *имамат*а и объявлению *газават*а пришел вопреки воле своего *муршид*а Джамал ад-дина.

Лит-ра: *ад-Дургили*. Нузхат ал-азхан, 108–113; 57–60 (араб. текст); *М.Гайдарбеков*. Хронология, XIV; *Джемаледдин Казикумухский*. Ал-Адаб улмарзия: Накшбандийский трактат / ал-Адаб алмардийа фи-т-тарика ан-накшбандийа. Oxf., 1986, 22–25; *Мухаммед-Тахир аль-Карахи*. Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах. Пер. с араб. и коммент. А.М.Барабанова и Т.М.Айтберова. Махачкала, 1990, 1, 18–36; 2, 13; *Алкадари*. Асари Дагестан, 126–129; *Гаджи-Али*. Сказание очевидца, 25–26; *Абдурахман из Газикумуха*. Книга воспоминаний, 28–38; л. 2а–17а (араб. текст); *А.П.Берже*. Кази-мулла // Кавказ. Тифлис, 1868, 10, 40–41; [*К.И.*]*Прушановский*. Историческая записка о начале и развитии духовной войны (или превратного тариката) // Кавказский сборник. Тифлис, 1902, XXIII, 1–73; Дневник полковника Руновского, состоявшего приставом при Шамиле во время его пребывания в гор. Калуге с 1859 по 1862 год // АКАК. 1904, XII, 1496; *С.К.Бушуев*. Борьба горцев под руководством Шамиля. М., 1937, 67–78; Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50 гг. XIX в. Сборник документов. Махачкала, 1959; *Лавров*. Эпиграфические памятники, 2, 38, 97–98, 100–103, 167, 173; *М.А.Амирханов*. Мир ислама. Махачкала, 1996, 64–82; *M.Gammer*. Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan. L., 1994, 225–256; *A.R.Shixsaidov*. The Biographical genre in Daghestani Arabic-language literature // MCRCA. Vol. 1. 1996, 39–61; *М.Кемпер*. К вопросу о суфийской основе *джихад*а в Дагестане // Подвижники ислама, 278–305.

В. Б.

Галеевская мечеть в Казани — памятник мусульманской культовой архитектуры конца XVIII — XIX в., одна из крупнейших мечетей дореволюционной Казани, сохраняющая стилевые особенности фасадов периода строительства.

Двухэтажное кирпичное здание мечети построено в 1798 г. на средства купца Мусы Мамяша. Прихожане Г. м. образовали пятый по счету мусульманский приход в Казани, отсюда эта мечеть известна и как Пятая соборная. Ограда участка возведена в XIX в. из кованых ажурных решеток на каменных столбах с высоким цоколем.

Г. м. относилась к типу двухзальных с минаретом на крыше. В настоящее время после многократных перестроек это — протяженное прямоугольное в плане со скошенными углами в южной части и пристроем с северной стороны здание под многоскатной крышей. В конце XVIII в. были выстроены средняя часть мечети и примыкавший к ней с северной стороны более узкий по ширине вестибюльный объем в два окна. Залы освещались 9 окнами на продольных фасадах. На толстую поперечную стену между залами опирался восьмигранный трехъярусный минарет под шатром. Симметричное решение продольных фасадов, раскрепованных ризалитом в 5 окон, не соответствовало внутренней структуре зального объема. Ложный оконный проем, которым скрывалась толстая поперечная стена, располагался не по оси ризалита, как в мечети Иске Таш и других с аналогичным объемно-планировочным решением, а смещен от нее вправо. Основной молельный зал в первоначальном объеме мечети освещался пятью парами, второй — тремя парами окон. Ось симметрии боковых фасадов подчеркнута треугольной люкарной с полукруглым окном. Прямоугольные окна вписаны в плоские арочные ниши и завершены треугольными сандриками (над окнами нет первого этажа). Остальные окна второго этажа завершены полочкой на консольках, а первого этажа — полукруглыми сандриками. Вестибюльный объем и мечеть были покрыты двускатными крышами. Этажи разделены карнизом. По низу и выше окон протянуты полочки. Венчающий карниз декорирован зубчиками.

В 1882 г. по проекту архитектора П.И.Романова мечеть была расширена в южном направлении на средства купца И.С.Уразаева. В 1897 г. на средства купцов М.И.Галеева и И.Г.Иманкулова мечеть была расширена с южной и северной стороны, покрыта многоскатной крышей, увенчана трехъярус-

ным минаретом на прежнем месте и небольшой восьмигранной башенкой с шатровым завершением над южным пристроем. Помимо основного входа с северной стороны появился вход в южной части восточного фасада. Оформление фасадов пристроев было выдержано в стилевом единстве с фасадами первоначального объема мечети.

В 30-е гг. XX в. сломали минарет, башенку в южной части, произвели перепланировку этажей с пробивкой дверей на первом этаже и в *михрабе*. Интерьеры не сохранились.

С 10-х гг. и вплоть до 80-х гг. XIX в. службой в Г. м. руководили *муллы* из семьи Сагитовых — сторонники консервативного направления в общественной жизни татар. Они же учредили (в 1814 г.) приходскую школу (*мадраса*) со старометодным обучением. Последний *мулла* Г. м. из дома Сагитовых стал прототипом литературного героя сатирической повести Ф.Амирхана «Фатхулла Хазрет». В начале XX в. благодаря усилиям педагога-реформатора Г.Баруди (Галеева) приход (*махалла*) Г. м. становится центром общественно-политической активности татарской части Казани. Г.Баруди создает в приходе Г. м. крупнейшую новометодную школу — *мадрасу* Мухаммадийа. После отстранения Г.Баруди от должности *имама-хатиба* Г. м. и руководителя *мадрасы* эти обязанности исполнял его младший брат Абдурахман/'Абд ар-Рахман Галеев, учившийся в течение двух лет в османской Турции и Хиджазе. До возвращения из ссылки Г.Баруди и восстановления его в должности старшего *муллы* Пятой соборной мечети (1913 г.) А.Галеев поддерживал в *мадрасе* Мухаммадийа дух новаторства и новометодного обучения.

В начале XX в. в приходе Г. м. насчитывалось 690 душ мужского пола при 75 домовладельцах.

Лит-ра: *Халитов*. Архитектура мечетей, 100–103, 133; *Салихов, Хайрутдинов*. Памятники, 118–119.

Х. Н.

Галийа (араб. 'алийа — «высшая») — первое высшее мусульманское учебное заведение (*мадраса*) университетского типа в Башкирии. Открыто в октябре 1906 г. при Соборной мечети второго прихода г. Уфы по инициативе и под руководством известного педагога и богослова Зии Камали с целью подготовки религиозных и светских руководителей мусульманских общин с высшим образованием. С 1908 г. Г. помещалась в трехэтажном здании, построенном на средства прогрессивных купцов и других меценатов (Садри Назирова, Суфии Джантуриной и др.). В Г. принимались на основе экзаменов учащиеся средних и старших классов местных *мадрас*. Учебный курс был шестилетним и делился на трехгодичные (подготовительное и основное) отделения. В программе главное внимание уделялось изучению Корана, *хадисов*, мусульманского права, истории и философии ислама. Преподавание было поставлено на уровне богословских факультетов университетов в исламских странах. Кроме упомянутых предметов изучались языки (арабский, тюркско-татарский и русский), история, психология, педагогика, математика, физика, химия и т.д. Тем не менее по статусу и содержанию Г. оставалась полурелигиозной школой. От традиционных *мадрас* ее отличало не только и не столько повышенное внимание к рациональным знаниям, сколько осмысленное изучение его воспитанниками исламской религии на основе первоисточников — Корана и *хадисов*. К преподаванию привлекались лучшие педагогические силы Урало-Поволжского региона. Среди них — Х.Махмудов (мусульманское право), З.Кадыри (арабский язык и литература), Г.Ибрагимов (татарский язык и литература), Ф.Сайфи-Казанлы (история) и др. Школе был присущ демократизм внутреннего устройства. В ней впервые в крае начали устраиваться официальные литературно-музыкальные вечера, публичные лекции и спектакли, организовывались ученические кружки по интересам, хор, струнный оркестр, открыто выпускались ученические рукописные журналы на разных языках. Все это способствовало популярности *мадрасы*. В эту школу тянулась жаждущая знаний молодежь не только из Урало-Поволжья, но и из Крыма, Средней Азии, Казахстана, Сибири, Северного Кавказа. За первые 10 лет ее существования в ней обучалось 950 студентов (*шакирдов*), из них

108 окончили полный курс. Среди ее выпускников — видные писатели и поэты, филологи и литературоведы, государственные деятели многих национальностей — башкиры, татары, узбеки, казахи, киргизы, адыги и др. Превращение *мадрасы* Г. в кузницу национальных кадров постоянно тревожило власти. Полиция не раз проводила в здании *мадрасы* обыски и проверки, но ничего антиправительственного не находила.

Материальное положение школы было неустойчивым. Как и большинство местных *мадрас*, она не имела *вакфов* и содержалась на частные, нерегулярные пожертвования. Так, в 1915 г. местные купцы отказались материально поддерживать школу, обвинив Г. и ее *мударриса* З.Камали в подрыве «устоев». *Мадраса* выстояла только благодаря усилиям ее *мударриса*, а также моральной и материальной поддержке окрестных благотворителей. В 1913 г. в Г. насчитывалось 94 учащихся и 20 вольнослушателей. Обучение было платным (с 1911 г. около 60 руб. в год). В 1919 г. *мадраса* Г. была преобразована в светскую общеобразовательную школу второй ступени для башкир и татар.

Лит-ра: *Р.Утэбай-Кэрими, М.Мэhди.* Гыйлемhэм илhам чишмэсе // Кызыл тан. 1990; *Р.А.Утябай-Карими.* Медресе «Галия» // БКЭ, 391; *Р.Утэбай-Кэрими.* «Галиэ» мэзрэсэhе // Ватандаш. Уфа, 1996, 2, 189–198.

Р. У-К., М. Ф.

Гаспринский (Гаспралы), Исмаил-*бей* (1851–1914, Бахчисарай) — татарский общественный деятель и публицист. Родился в деревне Авчи (под Бахчисараем) в семье небогатого дворянина-прапорщика Мустафы-*ага*. Учился в *мадрасе* (в Бахчисарае), в гимназии (в Симферополе и в Москве), в кадетском корпусе (в Воронеже). В 1866 г. во время восстания греков против османских властей на о-ве Крит пытался выехать в Османскую империю и вступить добровольцем в турецкие войска, однако из-за отсутствия паспорта не сумел выехать из Крыма. Преподавал русский язык в *мадрасе* Зинджирли в Бахчисарае. В 1871 г. отправился в Париж, учился в Сорбонне, работал переводчиком в рекламном агентстве, секретарем И.С.Тургенева. Сблизился с французскими либералами, написал работу «Беспристрастный взгляд на европейскую цивилизацию» (Бахчисарай, 1885), в которой сделал попытку показать пути преодоления колониальной зависимости Востока от Запада. В 1874–1875 гг. в Стамбуле писал корреспонденции для ряда петербургских, московских и одесских газет, был близок к младотуркам, находился под влиянием идей религиозного мыслителя и реформатора Дж. ал-Афгани. После возвращения в Крым работал учителем. В 1878 г. избран городским головой Бахчисарая. Сотрудничал в российских газетах, издал сборник статей по проблемам литературы и политики. Публиковался в газете Таврида (Симферополь), а также в других изданиях, главным образом на крымско-татарском языке. С апреля 1883 г. — редактор-издатель выходившей на упрощенном староосманском языке с русским переводом (до 1905 г.) газеты Тарджуман–Переводчик в Бахчисарае, первой мусульманской газеты в европейской России и до 1905 г. единственной для ее тюркских народов. Газета приобрела общетюркское значение, имела читателей далеко за пределами России, в том числе в Китае и османской Турции. Г. выдвинул идею культурного и национального единства всех тюркских народов России на основе «единства языка, мысли и действий» мусульман. Считая образование главным для национального возрождения мусульман страны, все свои усилия он направил на создание новых, реформированных начальных школ (*мактабов*) и *мадрас*. В своей школе, основанной в 1884 г. в Бахчисарае, ввел новый (звуковой) метод обучения арабскому алфавиту, включил в программу ряд светских предметов. Эта школа стала образцом для многих появившихся новометодных (джадидистских) учебных заведений в России и вне ее. Г. занимался книгоиздательством: наладил печатание Корана в Бахчисарае. Важной задачей России, по мнению Г., было налаживание дружественных отношений с Ираном и османской Турцией. В 1904 г. он организовал профсоюз печатников в Бахчисарае — первый в России. В период революции 1905–1907 гг. Г. — один из организаторов двух крестьянских съездов Крыма, участник 1–3-го Всероссийских мусульманских съездов, на 2-м съезде (январь 1906 г.) выступил против

«классовых распрей», за «обеспечение культурного развития» мусульман. На 3-м съезде (август 1906 г., Нижний Новгород) избран в Президиум и ЦК партии Иттифак ал-муслимин, которая, по его мнению, должна была заниматься решением культурных и религиозных проблем мусульман и не вмешиваться в политику. С 1908 г. Г. издавал первый журнал для мусульманок «Мир женщин» (на крымско-татарском языке), готовил энциклопедию для мусульман России. В 1910 г. парижский журнал La Revue du monde musulman («Мусульманский мир») внес предложение о присуждении Г. Нобелевской премии мира.

Сочинения Г.: Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь, 1881 (переизд.: Таш., 1883; Oxf., 1985); Фрэнкистан мактублары. Бахчисарай, 1887; Судан мактублары. Бахчисарай, 1887; Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания И.Гаспринского. Бахчисарай, 1896; Кадынлар. Бахчисарай, 1903; Дар ар-раха мусулманлары. Бахчисарай, 1906; Из наследия. Симферополь, 1991.

Лит-ра: *Валидов*. Очерк, 81–86; *С.Червонная*. И.Гаспринский. «Пантюркистская» идея в контексте межнационального согласия // Татарстан, 1991, № 6; *она же*. Идея национального согласия в сочинениях Исмаила Гаспринского // Отечественная история. М., 1992, № 2; *А.И.Куркчи*. Исмаил-бей Гаспринский // Дружба народов, 1991, № 12; Исмаил Гаспринский (1851–1914). Сборник документов и материалов / Сост. В.Ю.Ганкевич. Херсон, 1994; *В.Ю.Ганкевич*. На службе правде и просвещению. Краткий биографический очерк Исмаила Гаспринского (1851–1914). Симферополь, 2000.

С. И.

Гёзли-ата — святилище, расположенное в степной зоне Забалханья, в 150 км северо-восточнее Красноводска (ныне Туркменбаши). Это место захоронения *суфия* XIV в. Хасан-*ата*, более известного в Туркменистане под почетным прозвищем Г.-а. («отец-прозорливец/провидец»), которое он получил, согласно преданиям, за необычную способность предвидеть события.

Святилище находится в живописной котловине, укрытой от ветра высокими обрывами с выходами разноцветных мергелей. В северной ее части — остатки водохранилища и старого поселения скотоводов; в южной, на возвышении, — средневековое кладбище с могилами Г.-а. и его жены Аксиль-*мама́*. В конце 60-х гг., когда автору довелось посетить это святое место, они представляли собой длинные выкладки из дикого камня, обнесенные низкими оградками. Какие-либо знаки, надписи и рисунки отсутствовали. Близ могил стоял глинобитный домик для паломников, в котором помимо традиционного набора необходимых вещей (ватных одеял, подушек, посуды, продовольствия, керосиновых ламп, спичек и соли) стояло несколько свернутых кошмовых молитвенных ковриков (*намазлык*), а на одном из подпирающих кровлю столбов на огромный гвоздь были нанизаны записки паломников с указанием, кто, когда и откуда прибыл и что сделал по благоустройству святилища. Судя по записям (несмотря на то что добраться до этих мест непросто), его посещали поломники почти из всех областей Туркменистана — Красноводской, Ашхабадской, Марыйской и Ташаузской, а также из Южной Каракалпакии. В прошлом, очевидно, имелось более капитальное культовое сооружение, о чем свидетельствовал сохранившийся перед могилой Г.-а. фундамент-выкладка из белого камня (5×5 м) с остатками жертвенных животных. В середине 90-х гг. XX в. было создано историко-религиозное общество «Гёзли-ата» с центром в Красноводске. Его стараниями на святилище, у которого теперь есть постоянный смотритель (*мюджевнер*, от араб. *муджавир* — «живущий по соседству»), построены памятный мавзолей-гробница и гостевой дом для паломников.

Святилище существует со второй половины XIV в., со времени смерти Г.-а., который провел последний, значительный этап своей жизни как проповедник суфизма среди туркмен-скотоводов Забалханья и снискал славу «святого». О степени почитания Г.-а. говорится в анонимном стихотворении, которое можно отнести к XV–XVII вв. Одна из строф его звучит так: «О, озаряющий путь *шари‘ата*, // О, дворец *тариката*, // О, обиталище *хакиката*, // Полюс веры, Гезлюк-*ата*!» (пер. со старотуркменского авт. ст.).

Упоминание в исторических источниках полулегендарной личности Г.-а. отсутствует. Впервые в литературе это имя несколько раз встречается в XVIII в. в стихотворениях классика туркменской литературы Махтум*кули*. Среди других популярных в Туркмении «святых», к которым поэт обращается за духовной поддержкой, он называет и Г.-а. Главный источник сведений о его жизни и деятельности — сохраненные народной традицией легенды и родословные (*седжере*), насчитывающие 24 поколения. Выходец из Х^{в}аризма/Хорезма, Г.-а. некоторое время проходил курс суфийского учения в г. Туркестане (Яса). Там он стал последователем учения наиболее известного в Средней Азии среди тюркоязычных *суфи*ев *х^{в}аджи* Ахмада ал-Йасави (ум. в 1166/67 г.) — основателя братства йасавийа. Г.-а. начал проповедовать на территории Золотой Орды в правление Джанибек-*хан*а (1341–1357), при котором, как и при его предшественнике Узбек-*хане* (1312–1341), шел процесс активной исламизации. После этого некоторое время Г.-а. провел в степях Западного Казахстана, между Аралом и Волгой, где, скорее всего, и состоялся его брак с казашкой Аксиль — дочерью одного из местных *ба*ев. Затем он перебрался к туркменам Северо-Западного Забалханья, у которых хорезмские *суфи*и пользовались огромным авторитетом. Там он, очевидно, и нашел именно ту благоприятную для своей исламско-суфийской деятельности среду, которую искал. У него родилось трое сыновей — Нур-*ата*, Омар (‘Умар)-*ата* и Ыбрайым (Ывык)-*ата*. Непосредственные потомки Г.-а. и, очевидно, влившиеся позднее со стороны представители других родов образовали одну из шести туркменских, считающихся святыми, групп *овляд* (араб. *аулад* — «дети», «потомки»), получившую тюркское название *ата*. При этом сыновья Г.-а. стали эпонимами трех главных атинских подразделений.

О Г.-а. существует немало легенд, связанных с его пребыванием в г. Туркестане, в столице Золотой Орды Сарае, в западноказахстанских степях и Забалханье. Он якобы отвратил магическую стрелу (*батыл окы*), посланную в *х^{в}аджу* Ахмада ал-Йасави его соперником *ших* (*шайх*) Кебилом (явный анахронизм), способствовал появлению «святых»–*кырк-чилтан*ов у Джанибек-*хан*а, выступивших в защиту Г.-а., которого поначалу *хан* принял не очень приветливо, спас казаха Бугра-*хана*, сбившегося с дороги, превратил кислое молоко (*айран*), которое поднесла ему напиться Аксиль, в масло, нашел и спас сына среднеазиатского Джанибек-*хан*а, застигнутого с караваном разливом Аму-дарьи, и т.д.

Популярности Г.-а. у местного населения способствовала активная практика характерного для братства йасавийа «громкого» *зикра* (*джахр, джер*), хорошо усвоенная им в Туркестане, которую вплоть до наших дней используют туркмены-*ата*. *Джахр* устраивали и с «лечебной» целью — при отчитывании душевнобольных людей и бесплодных женщин. Наиболее впечатляющий момент атинского *джахра* — ритуальные танцы, практически не отличающиеся от «лечебных» камланий туркменских шаманов-*порхан*ов, откуда Г.-а., очевидно, и взял этот элемент. А популярные традиции шаманизма у народов Средней Азии, несмотря на многовековое господство ислама, сохранились до наших дней.

Лит-ра: *Демидов*. Туркменские овляды, 140–149, 155–159; *он же*. Суфизм, 48–56; *С.Оразгулы оглы*, *Г.Сарлы гызы*. Гёзли ата. Туркменбаши, 1995 (на туркм. яз.).

С. Дем.

ал-Гидждувани (ал-Гудждувани), *х^{в}аджа* ‘Абд ал-Халик б. ‘Абд ал-Джалил (ум. в 1180 или 1220 г.) — основатель, согласно устойчивой традиции («первый в *силсиле*»), самостоятельной школы мистицизма в Мавараннахре, известной как ходжаган (х^{в}аджаган), учение которой впоследствии практически полностью воспринял основатель братства накшбандийа, или накшбандийа-х^{в}аджаган, Баха’ ад-дин Мухаммад Накшбанд (1318–1389). Ал-Г. родился в крупном торговом селении Гиджduван (Гудждуван), расположенном в 6 *фарсах*ах (около 25 км) к северо-востоку от Бухары. Его отец считался авторитетным *факих*ом, носил почетное прозвание ‘Абд ал-Джалил-*имам* и возводил свое происхождение к *имаму* Малику б. Анасу (713–795). Ал-Г. умер и похоронен в родном селении.

Приехав в Бухару в возрасте 22 лет специально для того, чтобы встретиться со знаменитым мистиком Абу Йа'кубом Йусуфом ал-Хамадани (1048–1140), он становится его *мурид*ом и впоследствии получает из его рук *хирк*у духовного заместителя в качестве четвертого *халифá*. Жизнеописанию своего учителя он посвятил трактат Рисала-йи сахабийа (1204 г.).

Заметное влияние на формирование взглядов ал-Г. оказали учение хорасанской школы маламатийа (идти праведным путем, преследуя праведную цель, отрешась от мирского) и концепции движения каландарийа (все время быть в пути как физически, так и духовно, принять добровольную бедность, не жить в обители и т.д.). В нескольких небольших по объему трактатах, традиционно ему приписываемых (в первую очередь, Васийат-нама, посвященном его «духовному сыну» (*фарзанд-и ма'нави*), второму его *халифá* — Авлийа'-йи Кабиру), но, несомненно, подвергнутых определенной обработке последующими поколениями *шайх*ов накшбандийа-х^{в}аджаган, ал-Г. сформулировал около 60 положений, которых должен придерживаться истинный мусульманин, занятый мистико-аскетической практикой: обязательное исполнение предписаний *шари'ат*а, *сунн*ы Пророка, искоренение предосудительных «новшеств» в суфизме (*тасаввуф*), добровольная, но самодостаточная бедность, строгий аскетизм, отказ от мирских утех, обязательное изучение *фикх*а и *хадис*ов и т.д. Он считал предосудительными любые контакты с власть имущими, особенно с военными и правителями. Ал-Г. создал строгий кодекс поведения для своих последователей: сторониться лжесуфиев, отправлять *намаз* со всей общиной, не стремиться быть *имам*ом или *му'аззин*ом, не привлекать к себе внимания, быть незаметным, не быть гарантом в делах, не обращаться в суды, не подписывать купчих и векселей, мало говорить, спать, есть, быть постоянно в духовном уединении, быть аккуратным, следить за своим внешним видом, ни с кем не спорить, ничего не требовать от людей и никому не служить, кроме *шайх*ов, не стремиться к известности и т.д. — и проповедовал идеи фактического безбрачия. Ал-Г. порицал строительство суфийских обителей и неодобрительно относился к совместному проживанию в них; не выступая в принципе против радений с музыкой и танцами (*сама'*) и признавая их полезность как средства общения, он полагал, однако, что они должны занимать значительно меньшее место в религиозной жизни *суфия*.

Ал-Г. ввел в практику тихое (про себя молчаливое или мысленное) проговаривание формул поминания Аллаха (*зикр-и дил*, *зикр-и хафи*) при задержке дыхания (*хабс-и дам*, *хабс-и нафас*), которому его обучил во сне ал-Хидр, указавший, что для освоения новой практики необходимо выполнить следующий урок (*сабак*): войти в водоем, погрузиться с головой в воду и произнести мысленно либо сердцем трижды формулу *шахад*ы. В связи с последним обычно делался вывод, что ал-Хидр в добавление к новой методе проговаривания *зикр*а объяснил ал-Г. принцип *вукуф-и 'адади* (осознание числа мысленно отправленной формулы *зикр*а) и что он был *увайси*. Мистический опыт, приобретенный ал-Г., позволил ему, будучи *мурид*ом Йусуфа ал-Хамадани в Бухаре, отказаться от отправления громкого *зикр*а, которого придерживался его *муршид*. Последний не настаивал, поскольку эта практика была связана с именем покровителя мистиков.

Ал-Г. разработал восемь основных принципов своего духовно-религиозного учения: *хуш дар дам* («контроль за дыханием», или «осознанность каждого вдоха-выдоха»); *назар бар кадам* («контроль за каждым шагом»); *сафар дар ватан* («странствие в вотчине»); *халват дар анджуман* («уединение в обществе»); *йадкард* («постоянное поминание»); *базгашт* («возвращение»); *нигахдашт* («сохранение бдительности»); *йаддашт* («осознанное запоминание»). Полтора века спустя Баха' ад-дин Мухаммад Накшбанд, реформировав учение ал-Г., полностью принял эти основные принципы и, добавив к ним еще три, заложил тем самым теоретические основы нового братства — накшбандийа, или накшбандийа-х^{в}аджаган.

До нас дошли следующие сочинения ал-Г.: Рисала-йи тарикат, Рисала-йи сахабийа, Васийат-нама и Зикр-и 'Абд ал-Халик Гиджувани.

Лит-ра: *ал-Гиджувани*. Рисала-йи сахабийа / Ба мукаддима ва тасхих-и Са'ид Нафиси // Фар-

ханг-е Иранзамин. Техран, 1332/1953, 1/1, 70–101; *Мухаммад Парса*. Фасл ал-хитаб // Рук. СПбФ ИВ РАН, В 3695, л. 97б–101а; *Са'даллах Бухари*. Маслак ал-'арифин // Рук. СПбФ ИВ РАН, В 3026, л. 7б; *Djami 'Abd ar-Rahman*. The Nafahat al-Ons min Hadarat al-Qods, or the Lives of the Soofis by Mawlana Noor al-Din 'Abd al-Rahman Jami. Calcutta, 1859, 431–433; *Кашифи*. Рашахат, 18–27; *Фазлаллах б. Рузбихан Хунджи Исфахани*. Макамат-и х^ваджа-йи джахан // Рук. ИВ АН РУз № 3844, л. 199а; *Мухаммад Дара-Шекух*. Сафинат ал-авлийа' // Рук. СПбФ ИВ РАН, С 521, л. 75а–б; *Гулам Сарвар Лахури*. Хазинат ал-асфийа'. 2-е изд. I–II. Канпур, 1902, I, 532–534; The Darvishes, or Oriental Spiritualism by *John P. Brown* / Ed. with an Introduction and Notes by H.A.Rose. L., 1968, 435–436; *Жуковский*. Развалины, 171–172; *В.Вяткин*. Завещание Абду-Халыка Гыдждувани // Туркестанские областные ведомости. Таш., 1898, № 94; *А.Мухаммедходжаев*. Идеология накшбандизма. Душ., 1991, 26–34, 170–172; *Хисматулин*. Практика, 13, 29–31, 84–85.

О. А.

Гулам-ата, Нармат (род. в 1916 г.) — практикующий йасавитский *шайх*, ныне проживающий под Наманганом в своем родном селении Ку-йи гирван. Арабской грамоте, чтению Корана и основам *зикр*а учился у своего отца Нармат-*ата* (Нар-Мухаммад-*ата*), который зарабатывал на жизнь плетением особых плоских корзин — *сават*. В середине 30-х гг. Г.-*а*. вошел в кружок (*халка*) участников *зикр*а. Непосредственного учителя у него не было; мистический опыт он приобрел, участвуя в обрядах *зикр*а, во время бесед с опытными *шайх*ами и читая суфийскую литературу. По его словам, такой способ «вхождения в *тарика*» (путем участия в обрядах *зикр*а) у йасавийа — самый обычный, так как их *зикр* проводится при большом стечении людей, которые часто из зрителей превращаются в участников этого зажигательного обряда.

С 1941 по 1943 г. Г.-*а*. был на войне, получил тяжелое ранение и демобилизовался. После войны он вошел в наманганский кружок (*халка*) йасавийа, состоявший из 9 *шайх*ов; остальные участники *зикр*а менялись. Несанкционированные властями *зикр*ы проводились тайно в домах кого-нибудь из участников либо в глухих отдаленных селениях (в частности, в селении Туда под Чустом). Количество участников и «зрителей» колебалось от ста человек до 2 тыс. Решившему стать участником *халка* рассказывали о четырех основных видах йасавитского *зикр*а, его несложных формулах и разъясняли принципы дыхания. В дальнейшем *закир* («вразумленный») должен был сам учиться способам вхождения в транс посредством участия в *зикр*е; он мог лишь рассказать о своих видениях и состоянии опытным *закир*ам, и те давали соответствующие советы. Г.-*а*. считает, что у каждого *закир*а мистический и трансцендентальный опыт строго индивидуален, так как обретается во время *зикр*ов, когда участников «ведет Аллах». Главой наманганского кружка (*сар-халка*) был Мухаммад-Сиддик-*пошшо*, после смерти которого (1988 г.) этот кружок фактически распался. Ныне из 9 *шайх*ов здравствует только Г.-*а*., который иногда участвует в *зикр*ах других *халка*. Строгой структуры, как, например, у накшбандийи, у современных йасавитских групп Узбекистана и Казахстана нет. Их объединяет лишь коллективная ритуальная практика.

Имея многолетний мистический опыт, Г.-*а*. не может, однако, адекватно объяснить ощущения и духовное состояние *закир*ов до и после *зикр*а. Он и остальные *шайх*и их *халка* не знали значения технических суфийских терминов и не стремились отождествить свои состояния с описанными в известной им теоретической суфийской литературе. Однако в настоящее время Г.-*а*. — один из немногочисленных йасавитских *шайх*ов Ферганской долины, которые еще помнят все традиционные виды «громкого» *зикр*а (*джахр*) и знают до тонкостей технику и специфику их исполнения. К «тихому» *зикр*у (*хафи*) Г.-*а*. относится вполне лояльно, но считает, что *джахр* более эффективен для достижения «состояния» (*хал*).

Лит-ра: *Babadjanov*. Le renouveau, 292–294; интервью с Гулам-ата (рук.).

Б. Б., Аш. М.

Гул-и сурх (перс.-тадж., «красный цветок», «красная роза») — доисламский (древнеиранский) праздник, который отмечается в Средней Азии и поныне. Он празднуется примерно через десять дней после *Науруза* и

приходится на время бурного цветения тюльпанов, красных маков и роз. После исламизации местных династий и с утверждением культа «святых» в исламе Г. с. стали отмечать особыми ритуалами на *мазар*ах. Так, у знаменитой усыпальницы Баха' аддина Накшбанда под Бухарой в этот праздник проводились большие народные гуляния: закалывали жертвенных животных (в соответствии с правилами праздника жертвоприношения — *'ид ал-курбан*), варили и раздавали праздничное угощение; по приказу правителей изготавливали особые золотые и серебряные чаши для раздачи народу «сладкой воды» (*шарбат-и канд*), специально варившейся по древним рецептам. Праздник сопровождался посещением (*зийарат*) могил «святых», куда люди несли букеты цветов, подбор цветовой гаммы которых тоже был регламентирован. Такие же букеты люди дарили друг другу.

В периоды средневековых религиозных реформаций, проходивших под лозунгами «возрождения *шари'ата*», Г. с. и другие подобные древние праздники становились поводом для жесткой критики со стороны традиционалистов, которых возмущало то, что на одной и той же площадке читали Коран, распевали легкомысленные песни, а шуты, лицедеи (*масхарабоз*) и канатоходцы (*дарбоз*) веселили и развлекали народ. Иногда правители, желавшие во всем следовать нормам и установлениям *шари'ат*а (в особенности первые Мангиты/Мангыты), выносили соответствующие распоряжения, запрещавшие проводить подобные праздники в пределах городов. Тем не менее празднование Г. с. не прекращалось, и все связанные с ним церемонии проводились в *мазар*ах (Баха' аддина Накшбанда, *х^ваджи* Сактараги, на Чхар Бакре и т.д.).

Современные строгие традиционалисты продолжают считать праздник Г. с. «языческим и недозволенным». Провинциальное духовенство в этом отношении более лояльно, хотя и оно по-своему пытается «исламизировать» этот праздник, стараясь организовать перед соответствующими древними праздничными церемониями коллективные моления (например, полуденный *намаз* — *пишин*). Бóльшая часть древних ритуалов Г. с. уже забыта, а в селах и деревнях он смешался с другим весенним праздником — *саййил*.

Лит-ра: *Мухаммад-Талиб Джуйбари.* Матлаб ат-талибин, л. 151а–152а; *'Абд ал-Гафур Туркистани.* Байан-и дастан-и саргузашт // Рук. РНБ, № Khan 53, л. 80а–82б; *Аминджан Пулат.* Бухара, 2, 292–298; *Babadžanov.* On the history, 402–404.

Б. Б.

Гюлшани (ал-Гулшани), Ибрахим б. Мухаммад (ум. в 1534 г.) — азербайджанский *суфий*, известный представитель восточнотюркского суфизма, основатель-эпоним суфийского братства гюлшанийа (гулшанийа), последователь второго *пир*а (*пир-и сани*) братства халватийа *ас-саййид*а Йахйи аш-Ширвани аш-Шамахи ал-Бакуви ал-Халвати (ум. в 1464 г.), мавзолей которого находится в комплексе дворца *ширван-шах*ов в Баку (Республика Азербайджан). Родился в Дийарбакре (Восточная Анатолия) в семье известных анатолийских *суфи*ев — *маулана шайх*а Мухаммада 'Амиди, *маулана хаджжи* Ибрахима и *маулана* Шараф ад-дина. Согласно легенде, широко распространенной среди *дарвиш*ей братства гюлшанийа, его рождение предсказал персидский *суфий* Джалал ад-дин Руми. Г. считал себя потомком легендарного прародителя тюрков-огузов Огуз-*ата* в седьмом поколении, а его *силсила* возводилась через четвертого *халифа* 'Али к пророку Мухаммаду.

После смерти отца воспитанием малолетнего Ибрахима занялся его дядя по отцу — известный дийарбакрский *суфий* Сейди 'Али. Ибрахим проявлял большой интерес к суфизму, беспрерывно предавался аскетическим упражнениям и обладал огромными познаниями в различных науках. В народе он прослыл чудотворцем. Жители Дийарбакра устраивали свои дела с учетом его предсказаний и советов. По завершении изучения Корана, *тафсир*ов и *хадис*ов Сейди 'Али отправил Ибрахима в Мавараннахр для дальнейшей учебы у *шайх*ов братства накшбандийа. По дороге тот остановился в Тебризе/Тебризе, где его привлекли на государственную службу при дворе *султан*а азербайджанской династии Ак-Коюнлу Узун-Хасана (1453–1478). Один из братьев Узун-Хасана был приверженцем последователя школы

халватийа Деде ‘Умара Рушани (ум. в 1487 г.), жившего в Шемахе, в Ширване (Северный Азербайджан). *Султан* Узун-Хасан послал Ибрахима к Деде ‘Умару Рушани с приглашением прибыть в Тебриз. Приехав к Рушани, Ибрахим получает от него духовное наставление (*фейз,* араб. *файд*), через Деде на него проливается божественный свет (*нур-и хакикат*), и он становится его *мурид*ом.

Вначале Деде ‘Умар Рушани и его *мурид* Ибрахим вели свои проповеди вместе в Тебризе в *завийи*, которую специально для них построил *султан* Йа‘куб Ак-Коюнлу (1478–1490). Перед смертью Деде поручил своих учеников Ибрахиму, который после этого начал самостоятельную деятельность в ранге *кутб*а («полюс», «глава»). По легенде, обстоятельством, побудившим его создать самостоятельное братство, послужил мистический сон, в котором пророк Мухаммад через Деде ‘Умара Рушани в неком цветнике передал Ибрахиму необычный цветок. После этого Г. отказался от псевдонима Хайбати («Величественный») и стал называться *шайх*ом Ибрахимом Г. Сам Ибрахим и члены его братства занимали весьма прочные позиции при дворе династии Ак-Коюнлу. *Шайх*у покровительствовали *султан* Узун-Хасан и *султан* Йа‘куб. За преданное служение Узун-Хасан присвоил ему титул *тархан*а.

В правление *султан*а Рустама Ак-Коюнлу (1492–1497) *шайх* Ибрахим Г. совершил *хаджж* в Макку/Мекку.

После завоевания Тебриза в 1501 г. сефевидским *шах*ом Исма‘илом I (1501–1524) Г. как ревностный сторонник рода Байандуров, занимавшего ведущее место в конфедерации племен Ак-Коюнлу, подвергся преследованиям и вынужден был бежать со своей семьей и *мурид*ами в Дийарбакр. После завоевания Сефевидами Восточной Анатолии *шайх* Г. через Руху (‘Урфа) и Иерусалим (ал-Кудс) перебрался в Египет и обосновался в Куббат ал-Мустафа. Вместе с *шайх*ом Шамс ад-дином Мухаммадом Тимурташем (Демирташ, ум. в 1526 или 1524 г.), основавшим одно из дочерних ответвлений халватийа — братство демирташийа, и *шайх*ом Шахином (Шахин б. ‘Абд Аллах ал-Джаркаси) Г. распространял идеи халватийа в Египте.

По приглашению мамлюкского *султан*а Египта Кансуха ал-Гури (1501–1516) Г. переехал в Каир и обосновался близ мечети ал-Му’аййадийа. После завоевания Египта османами (1517–1525) он сыграл большую роль в упрочении там их власти. В итоге братство под воздействием идеологических и политических факторов перешло под полное покровительство османских *султан*ов. Когда арабские *шайхи* — противники Ибн ал-‘Араби и его последователей — подвергли Г. гонениям, назвав его вторым Мансуром ал-Халладжем, а его сочинение Ма‘нави — «недозволенным новшеством», «заблуждением», *султан* Сулейман Кануни пригласил его в Стамбул, где оказал ему теплый прием. *Шайх*а вылечили от тяжелой болезни глаз, а *султан* сделал огромные пожертвования в пользу братства гюлшанийа. На эти средства *шайх* завершил строительство главной обители братства (тур. Гюлшенийе дергяхи) в Каире близ мечети ал-Му’аййадийа, а также основал много *завий* братства во всех уголках Османской империи.

Шайх Г., или *кутб аз-заман* («полюс / глава эпохи»), как называли его в Египте, умер у себя в обители в Каире и был похоронен в могиле, которую он сам устроил в купольном помещении (Кубба) обители. Вторым *пир*ом братства стал его сын Ахмад Хайали (ум. в 1569 г.).

По свидетельству источников, *шайх* Г. был приверженцем учения о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) Великого *Шайх*а Мухйи ад-дина Ибн ал-‘Араби и идей упомянутого выше азербайджанского *суфия ас-саййид*а Йахйи аш-Ширвани. Однако как мистик он не создал своей, особой концепции мистического Пути. В то же время ему приписывают высказывания, что Совершенный человек (*инсан-и камил*) является макрокосмом (*‘алам-и кубра*) и как таковой оказывает влияние на микрокосм (*‘алам-и сугра*). По мнению Г., *суфи*и представляют собой небесную силу (силу Бога), и так как мир сотворен для Совершенного человека, то он является проявлением небесной силы. Совершенные люди, представители Бога на земле, наделены сверхъестественными способностями, им открываются сокровенные тайны бытия. Фактически Г. еще раз подтверждал учение об *ал-инсан ал-камил* Великого *Шайх*а. Споры вокруг этой концепции, а также вокруг дозволенности или недозво-

ленности радений (*сама*‘) он вел с азербайджанским *суфи*ем Абу-л-Гани ал-Мугани. Во время пребывания с *султан*ом Йа‘кубом Ак-Коюнлу в Карабахе (на зимовке) *шайх* Г. вел дискуссии с местными *суфи*ями и *'улама'* и отстаивал идеи Ибн ал-‘Араби, изложенные им в Фусус ал-хикам («Геммы мудрости»). В частности, *шайх* Г. критиковал сочинение Абу-л-Гани ал-Мугани «Тард аллусус ‘ан хусус ал-Фусус», которое было написано в опровержение Ибн ал-‘Араби.

Единомышленниками *шайх*а были: потомок хорасанского *суфи*я Абу Са‘ида б. Аби-л-Хайра ал-Майхани (967–1049) *шайх* ‘Абд Аллах ал-Хурасани, некоторые приверженцы братства накшбандийа (в частности, ‘Абд ар-Рахман Джами), последователи представителя позднего *калам*а *ас-саййида* Шарифа ал-Джурджани (1339–1413), а также *маулана* Джалал ад-дин ад-Даввани.

Практически *шайх* Г. был проповедником умеренного суфизма и пытался сблизить мистику с мусульманским богословием. По сведениям источников, в результате его многочисленных проповедей большая часть немусульманского населения Египта обратилась в ислам.

Сочинения: Ма‘нави (40 тыс. *байт*ов), написанное в подражание «Маснави-йи ма‘нави» Джалал ад-дина Руми (согласно легенде, между последним, Деде Рушани и Г. существовала некая духовная связь — *рабита*); Симург-нама (30 тыс. *байт*ов); тюркский *диван*, в котором *шайх* воспел свою любовь к *муршид*у Деде ‘Умару Рушани; персидский *диван*; арабский диван; тюркские, арабские, персидские четверостишия (*руба'и*). Существует также сборник суфийских проповедей Г. — Кадам-нама (или Атвар-и саб‘а). *Шайх* диктовал свои сочинения нескольким образованным *дарвиш*ам-переписчикам (его сын Ахмад Хайали-*эфенди*, Хасан-*эфенди*, Рушани-йи Сани). Г. разработал нормы поведения (*адаб*) *дарвиш*ей своего братства, изложенные им в сборнике в виде 18 принципов и правил.

Лит-ра: *Мухйи-йи Гюлшени* «Манакиб-и Ибрахим-и Гюлшени» ве *Шемлели-заде Ахмад-эфенди* «Шиве-и тарикат-йи Гюлшенийе». Йайынлайан Тахсин Йазыджы. Тюрк Тарих Куруму Басымеви. Анкара, 1982 (на тур. яз.); *Д.З.Буниятов, Д.А.Искендеров*. Биографии двух известных азербайджанских суфиев в сочинении Ибн ал-Имада ал-Ханбали // Доклады Академии наук Азербайджанской ССР. История. Т. XXXV. Баку, 1979, 79–80; *З.М.Буниятов*. Суфийский тарикат Гюльшанийа // Известия АН Аз.ССР. Сер. Истории, философии и права. Баку, 1985, № 4, 40–47; *Н.Э.Алескерова*. Роль суфийского тариката Гюлшанийа в политической и социально-экономической жизни государств Ближнего Востока XV–XVI вв. // Исследования по истории Азербайджана. Сб. ст. Института истории АН Азербайджана. Баку, 1996, № 2, 50–58; *она же*. Некоторые страницы биографии Шейха Ибрахима Гюлшани — основателя суфийского тариката Гюлшанийа // Тезисы Научной конференции, посвященной 80-летней годовщине образования Азербайджанской Демократической Республики. Баку, 1998, 9–10.

Н. А.

Гюлшанийа (гулшанийа) — суфийское братство, основанное Ибрахимом б. Мухаммадом Гюлшани (ал-Гулшани) в Азербайджане во второй половине XV в. в правление династии Ак-Коюнлу и распространившееся впоследствии во всех уголках Османской империи (особенно в Египте). Традиционно суннитское, братство Г., будучи одним из ответвлений материнского братства халватийа, возводило свою родословную к четвертому «праведному» *халиф*у ‘Али (ум. от ран в 661 г.). Братство придерживалось учения Ибн ал-‘Араби, практики некоторых хорасанских школ мистицизма (в частности, школы ал-Джунайда ал-Багдади, ум. в 910 г.), а также практики, разработанной вторым *пир*ом (*пир-и сани*) братства халватийа *ас-саййид*ом Йахйей б. *ас-саййид*ом Баха' ад-дином аш-Ширвани аш-Шамахи ал-Бакуви ал-Халвати (ум. в 1464 г.). Благодаря *шайх*у Ибрахиму Гюлшани и некоторым его последователям и ученикам восточносуфийское по происхождению братство Г. распространилось и на западе, среди арабов.

Члены Г. и в тот период, когда во главе братства стоял *шайх* Ибрахим Гюлшани, и после него играли большую роль в политической жизни Ближнего и Среднего Востока. Братству покровительствовали османские *султан*ы.

Центральная обитель братства (Гюлшенийе дергяхи) находилась в Каире, ей подчинялись региональные обители (в гавани Каира Булак, в Александрии, Халабе, ‘Ур-

фе/Рухе, Дийарбакре и т.д.). Четыре обители братства находились в Стамбуле. Известными «заместителями» (*халифа́*) *шайх*а Ибрахима Гюлшани были Садик-*эфенди* (ум. в 1554 г.) и ‘Ашик Муса (ум. в 1567 г.), возглавлявшие обители соответственно в Дийарбакре и в Эдирне и сыгравшие значительную роль в распространении влияния братства Г.

В Г. установился наследственный принцип руководства. После Ибрахима Гюлшани руководителем братства стал его сын Ахмад Хайали, а затем последовательно братство возглавляли его потомки по мужской линии, кроме Мухйи-*заде шайх*а Амира Хасана, который был сыном дочери Ахмада Хайали.

Организационная структура братства стала формироваться при *шайх*е Ибрахиме Гюлшани и окончательно сложилась при его сыне и внуке. В Г. утвердилась строгая иерархия подчинения *дарвиш*ей-неофитов (*мурид*ов) заслуженным членам братства — *халифа́*, *тарикаджи-эфенди* (*муршид*ам).

Жизнь *дарвиш*ей в обителях братства была строго регламентирована Уставом (сборником норм поведения, *адаб*, *дарвиш*ей Г.). Согласно легенде, распространенной среди *суфи*ев этого братства, Устав был написан самим *шайх*ом Ибрахимом Гюлшани. В нем определены обязанности руководителей обители — *тарикаджи-эфенди* и *турбедар-деде* и *дарвиш*ей-неофитов, описаны трапеза в будни и в праздничные дни, правила поведения образованных и необразованных (*кардашлар*) братьев, формы наказания *дарвиш*ей, правила для *суфи*ев-путешественников, распространявших идеи *тариката*.

*Дарвиш*и братства совершали «громкий» *зикр* (*зикр-и джали*) — во время коллективных радений — и «тихий» *зикр* (*зикр-и хафи*), который совершал каждый *дарвиш* в уединении в своей келье (*худжре*). *Зикр*ы братства Г. сопровождались молитвенными формулами («прекрасные имена» Аллаха), изложенными в молитвенных сборниках (*аурад*): а) Аурад-и фатх-и Аллахумма — Йа Латиф, Йа Хафиз, Йа Дафи‘, Йа Мани‘, Йа Аллах; б) Аурад-и кахрийа — Кадир, Муктадир, Кави, Ка’им, Каййум, Куддус, Кадир, Кахир. После утренней молитвы *дарвиши* 450 раз произносили «Йа Дафи‘, Йа Мани‘, Йа Аллах», читали 36-ю *суру* Йа син и айат-и байиинат (видимо, *айат*ы 98-й *сур*ы Корана «Ясное знамение», или «Очевидность», — *сурат* ал-Байиина), трижды громко произносили формулу единобожия (*ат-таухид*) и читали *джуз’*ы («части») Корана; затем каждый *дарвиш* уходил в свою *худжру* и читал утренние (рассветные) молитвы (*салават-и ишрак*). После полуденного *намаз*а произносили «Йа Ра’уф, Йа Вадуд, Йа Аллах» (470 раз), затем читали 67-ю *суру* «Власть» (*сурат* ал-Мулк) и произносили формулу единобожия. За предвечерней молитвой повторяли «Йа Басит, Йа Му‘изз, Йа Аллах» (275 раз), затем читали 78-ю *суру* «Весть» (*сурат* ан-Наба’) и произносили формулу единобожия. После вечерней молитвы 750 раз повторяли «Йа Раззак, Йа Рахман, Йа Аллах» и читали молитвы «раскаивающихся» (*салават-и аввабин*). После ночной молитвы 415 раз произносили «Йа Рахим, Йа ‘Азиз, Йа Аллах». Братство практиковало также *вирд* ас-Саттар, разработанный *ас-сайийд*ом Йахйей аш-Ширвани.

Во время инициации «заместители» братства вручали неофиту *кушак* (пояс), *шемле* (особый плащ, надевание которого было отличительной чертой посвящения в братство Г.) и *хирку*. Затем новичка представляли главе братства. *Шайх* и *халифа́* расспрашивали его о том, из каких краев он прибыл, кто его родители и т.д. После этого *дарвиш*а вели прогуляться по священным берегам Нила. Вся эта процедура предшествовала длительному испытанию, которому подвергались *дарвиши*. Оно было двух видов: *дарвишское* и так называемое мужское. *Дарвишское* подразумевало три года службы в обители, «мужское» — семь, двенадцать или же сорок лет упорной и беспрекословной службы. Неофит должен был выполнять 36 обязанностей — стирать одежду всех членов братства, готовить пищу, убирать обитель и т.д. *Дарвиш*и Г. носили головной убор (*тадж*) в восемь складок, тесную одежду из некрашеной ткани и соломенные башмаки *куб-куб*.

Среди наиболее известных деятелей братства — Мухйи Мисри Гюлшани (Мухаммад б. Фатх Аллах б. Аби Талиб, 1528–1605), создавший впервые в мире восточный язык эсперанто (Балибилен) и снабдивший его словарем и правилами, а также написавший

биографию *шайх*а Ибрахима Гюлшани, и Шемлели-*заде* Ахмад-*эфенди* (ум. в 1678 г.). Последний проповедовал учение Гюлшани, описал структуру и ритуальную практику братства.

Впоследствии от Г. отделились два дочерних братства — сезаийе (основатель — Хасан Сезаи, ум. в 1738 г.) и халетийе (основатель — Хасан Халети б. ʻАли ал-Аʻла, ум. в 1911 г.).

Лит-ра: *ʻАли Хилми ад-Дагистани*. Фихрист ал-кутуб ат-туркийа ал-мауджуда фи-л-кутубханат ал-Хидивийа. Каир, 1306/1888, 335; *Н.Э.Алескерова*. Сведения о суфийском тарикате Гюлшанийа в сочинениях Мухйи Гюлшани «Манакиб-и Ибрахим-и Гюлшани» и Шемлели-заде Ахмада Эфенди «Шиве-и тарикат-и Гюлшанийа» // Ислам арашдырмалары, VII бурахылыш. Бакы, 1996 (на азерб. яз.); *С.Эрайдын*. Тасаввуф ве тарикатлар. Истанбул, 1990, 467–468 (на тур. яз.); см. также лит-ру к ст. Гюлшани.

Н. А.



Давра (араб., перс.-тадж., «круг») — ритуал выкупа грехов человека после его смерти. Распространен у всех народов Средней Азии, кроме памирцев-исмаʻилитов, живущих в Горном Бадахшане. В письменной традиции ритуал называется *фидйа* (араб., «выкуп», «искупление»).

Д. имеет множество вариантов. Обычно ритуал совершается после обмывания и чтения заупокойной молитвы (*джаназа*), в мечети, на кладбище или в доме умершего. Иногда Д. совершается до или во время обмывания. В ритуале участвует нечетное число человек: нечетная цифра считается символом траура. Это могут быть родственники либо члены общины. Среди них обязательно присутствует *мулло* (*мулла*), иногда в Д. участвуют только *муллы*. Участники ритуала садятся в круг, и *мулло* считает количество грехов, совершенных человеком за всю его жизнь. По правилу грехом считается каждый непрочитанный *намоз* (*намаз*) и каждый неисполненный день поста. Фактически считается количество лет, прожитых умершим (плюс один год в утробе матери), из которых вычитаются детские безгрешные годы (у женщин — 9 лет, у мужчин — 12 лет), а также годы, когда человек регулярно читал *намоз*ы и держал пост. После этого количество грехов умножается на условную меру выкупа. За такую меру принимается определенное количество зерна, которое заменяется или дополняется тканями (*иртыш*) и деньгами (*хайрот*). *Мулло* берет условный выкуп (горсть зерна, деньги), предоставляемый родственниками умершего, и передает его одному из сидящих в кругу людей, тот возвращает его *мулло*, после чего *мулло* повторяет действие, отдавая выкуп другому участнику ритуала, пока не обменяется им со всеми. Иногда выкуп передается по кругу. Каждый, кто принимает выкуп, читает молитву с просьбой об искуплении грехов умершего. Иногда *мулло* передает выкуп несколько раз только одному человеку, согласившемуся взять на себя грехи умершего. В прошлом таким человеком в некоторых регионах Средней Азии мог быть профессиональный обмывальщик покойников (*мурдашуй*). Иногда многократная передача выкупа заменяется прочтением молитвы. На этом ритуал завершается. Зерно берет себе *мулло* или какой-нибудь бедняк. Деньги и ткани делят между всеми участниками ритуала, после чего умершего хоронят.

Основные различия в проведении Д. касаются самого выкупа. В наиболее архаичных вариантах ритуала им может быть только лошадь (или верблюд). Тогда мужчины, сидящие в кругу, передают друг другу уздечку столько раз, сколько нужно для выкупа грехов умершего. Затем лошадь продают и вырученные деньги тратят на проведение поминок.

Необходимость исполнения ритуала Д. часто подвергалась сомнению (в том числе Духовным управлением мусульман Средней Азии и Казахстана). В последнее время традиционные похоронно-поминальные обряды стали объектом критики со стороны мусульманских религиозных деятелей. Более умеренно настроенные реформаторы ссылаются на то, что похоронно-поминальные обряды, в том числе Д., требуют больших расходов, которые людям не по силам. Более жесткую позицию занимают ваххабиты. Они видят в этих обрядах много нововведений (*бид'а*), которые не соответствуют букве и духу первоначального ислама. Одно из требований ваххабитов — отказ от ритуала Д., который не упоминается в мусульманских священных текстах и, кроме того, позволяет личную ответственность мусульманина за свои поступки подменить безличной коллективной ответственностью. Современные защитники Д. утверждают, что ритуал вовсе не означает выкупа грехов, а является всего лишь формой поминания умершего и одаривания почетных гостей.

Лит-ра: *М.Рахимов.* Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами у таджиков Кулябской области // Известия Отд. общественных наук АН Таджикской ССР. Душ., 1953, 3, 117–118; *М.С.Андреев.* Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927–1928 гг.). Подгот. к печ. А.К.Писарчик. Душ., 1970, 134–137; *А.К.Писарчик.* Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Душ., 1976, 3, 132–134; *Н.С.Бабаева.* Давра — обряд выкупа грехов умершего (по материалам Кулябской области) // Этнография Таджикистана. Душ., 1985, 58–64; *она же.* Древние верования, 55–66.

С. А.

Дагестан — республика в составе Российской Федерации. Делится на три историко-географические зоны — Горы, Предгорье и Плоскость. Включает две историко-этнографические области — азербайджано-лезгинский Юг и аваро-даргино-кумыкский Север. По данным республиканского Комитета по делам религий, подавляющее большинство населения составляют мусульмане (599 из 619 зарегистрированных на 1 апреля 2003 г. религиозных объединений и организаций). Религиозные меньшинства представлены христианами (в том числе 12 православных приходов, 8 общин баптистов, 6 — свидетелей Иеговы, по 5 — адвентистов седьмого дня и пятидесятников, один католический приход, община старообрядцев, армяно-григорианское общество, община евангельских христиан-лютеран) и иудаистами (4 организации).

К мусульманам относятся народы кавказской, тюркской и индоевропейской языковых семей. В первую входят следующие горские народы: аварцы вместе с андо-цезскими народами и арчинцами (по переписи 2002 г., 758,4 тыс.); даргинцы с кайтагами и кубачинцами (425,5 тыс.); лезгины (336,7 тыс.); лакцы (139,7 тыс.); табасаранцы (110,2 тыс.); рутульцы (24,3 тыс.); агулы (23,3 тыс.); цахуры (8,2 тыс.) и чеченцы-аккинцы (87,9 тыс., после чеченской войны 1994–1996 гг. их реальная численность выросла, по оценкам экспертов, за счет вынужденных переселенцев до 120 тыс. человек).

Тюркские народы Плоскости и Предгорья — кумыки (365,8 тыс.) и ногайцы (38,2 тыс.), а также переселенцы XVI–XX вв. — азербайджанцы с терекеме (всего 111,7 тыс.), казанские и астраханские татары (4,7 тыс.).

Таты-мусульмане (825 человек из 2 тыс., проживающих в России) — индоевропейцы. Они были выселены в Предгорье Д. из Ирана при Сасанидах, а в 20–50-е гг. XX в. почти полностью переселились в города Дербент, Махачкалу, Буйнакск. В постсоветское время подавляющее большинство татов покинуло республику, перебравшись в Израиль. Кавказские и тюркские мусульманские народы Д. проживают также в Закавказье, на Северном Кавказе, в Центральной России, на Ближнем Востоке и в Турции.

Исламизация Д. шла с Юга на Север и с Плоскости в Горы. Выделяют до 8 ее периодов, которые можно сгруппировать в три больших этапа. На первом этапе (середина VII — X в.) арабы силой оружия обратили в ислам лезгин, табасаранцев, рутульцев и цахуров. На втором этапе (конец X — XVI в.) ислам распространяли местные миссионеры, в том числе *суфии*. В XI–XIII вв. мусульманами стали агулы и лакцы, а к концу XIV в. — арчинцы, кубачинцы, кайтаги и даргинцы, а также ногайцы. Кумыки и авар-

цы, а также андийцы приняли ислам в XIV–XV вв., а большинство андо-цезских народов и чеченцы-аккинцы — в XV–XVI вв. На третьем этапе (XVII — начало XIX в.) дагестанцы постепенно отошли от противоречащих *шари'ату* норм обычного права и обычаев (таких, как захват имущества односельчан должника в обеспечение долга (*ишкиль*), лишение женщин наследства, некоторые свадебные обряды, отсутствие шаровар в женской одежде, употребление запретных для мусульманина еды и спиртных напитков и т.д.). В постсоветский период (с конца 80-х г. XX в. по настоящее время) происходит быстрая реисламизация общества и культуры Д.

Примерно 86,7% населения республики — сунниты. Из них большинство титульных народов Д. с глубокого средневековья относятся к шафи'итам. Только ногайцы и татары — ханафиты. Шииты-имамиты составляют около 4% жителей республики. В основном это азербайджанцы. В XVI–XVIII вв. под персидским влиянием шиитами стали лезгины селений Куруш и Мискинджа, но к настоящему времени они полностью ассимилированы суннитами. Шиитскую идентичность сохранили лишь жители Дербента и Мискинджи. На 1 марта 2003 г. в Д. зарегистрировано 20 шиитских организаций.

По числу мечетей Д. издавна занимает первое место на Северном Кавказе. В 1913 г. здесь была 2021 суннитская мечеть (включая 354 пятничные мечети) и 35 шиитских (включая 2 пятничные). Во время борьбы с исламом в 1923–1941 гг. все они были закрыты, часть разрушена. 26 мая 1945 г. возобновила работу древнейшая в России дербентская *джума*-мечеть, первая из мечетей, восстановленных на послевоенном Северном Кавказе. К 1985 г. в Д. было 27 действующих мечетей. С прекращением религиозных гонений в 90-е гг. наблюдается быстрый рост числа мечетей и мечетных общин. К началу 1998 г. было зарегистрировано 1557 мусульманских общин (*джама'ат*ов), к лету 1999 г. их количество выросло до 1700, соборных мечетей стало 965, а квартальных — 464. Особенно активно строительство мечетей шло в 1996–1998 гг. При помощи архитекторов и строителей из Турции построена крупнейшая на Северном Кавказе новая Центральная *джума*-мечеть Махачкалы вместимостью 7,5 тыс. человек. К концу 90-х гг. темпы строительства упали. На 1 марта 2003 г. в Д. отмечено 1679 мечетей, в том числе 1091 пятничная и 558 квартальных. В селах и городах на севере и в центре Д. восстановлено несколько тысяч молельных домов (*кул'а*). Зарегистрировано 1820 мусульманских общин *джама'ат*ов, многие из которых не имеют пятничных мечетей.

Почитается около 850 «святых» мест (*пир*, *зийарат*), где проводят моления о дожде / солнце, *мавлид*ы и *зикр*ы, раздают милостыню (*садака*). Обычно это надгробия или мавзолеи кубической формы без окон (*худжра*), с куполом или без него, увенчанные деревянными шестами с белыми или разноцветными лоскутами. В 30-е гг. XX в. часть из них была заброшена, часть уничтожена, но в 90-е гг. вновь восстановлена. По своему значению для дагестанских мусульман похороненные в них *шайх*и образуют следующую иерархию:

— арабы-воители за веру VIII–XI вв., среди которых выделяются *шайх* Абу Муслим, полулегендарный исламизатор Д.; его сестра и «сподвижники» — раннесредневековые правители селений Ахты, Кала-Корейш, Кумух, Хунзах, Чох, Чурдаф и т.д.; Гази-Каландар из Сирии (аш-Шама), по преданию обративший в ислам лакцев, и др.;

— миссионеры X–XVII вв.: ал-Мандала, похороненный в Кумухе; *шайх* Джунайд, распространитель шиизма в Юждаге; Ханифа из Хазарии; *пир* Баба-*хан* и *пир* Хасан из аш-Шама; *хаджжи* Удурат из Мачада, Рутия из Хуштада; Багдад 'Али, похороненный в Тарках, и др.;

— мученики (*шахид*ы), павшие в сражениях с «неверными» в VIII — начале XX в.: *эмир* Джум-Джум и 40 *шахид*ов (*кырхлар*) Дербента; *пир* Хашим; «святые» кладбищ *шахид*ов в селениях Карахала, Хунзах, Тинди, Цудахар и т.д.; *имам*ы XIX в. — Гази-Мухаммад, Хамза-*бек*, Мухаммад-*хаджжи* ас-Сугури (Согратлинский); шамилевский *на'иб* Хаджжи-Мурад и многие другие;

— *суфи*и и *'улама'* XIII–XX вв.: *шайх*и *пир* Сулайман из Куруша, Халифа из Курара, два *шайх*а Ибрахима — из Ахты и из Орта-Стал, Амир из Мишлеша, *суфи* Дауд из Тпига, Кули-*бек* из Дербента, Мухаммад ал-Йараги (из Ярага), 'Абд ар-Рахман ас-Су-

гури, Загалав-*дибир* из Х^{в}арши, Хусенияв из Гигатли, 'Умар-*хаджжи* из Анди, Узун-*хаджжи* ас-Салти (из Салта), Илйас ал-Цудахари (из Цудахара) 'Али-*хаджжи* ал-Акуши (из Акуша), 'Абд ар-Рахман из Нижнего Казанище и др.;

— юродивые и невинно убиенные, безымянные *шайхи*, имена и заслуги которых забыты, в том числе чабаны/охотники.

Кроме того, дагестанские мусульмане совершают паломничества к «святым» местам, до принятия ислама служившим языческими капищами. Обряды поклонения им в основном соответствуют поклонению «святым» могилам. К ним относятся:

— горы — Адалло-Шугельмеэр, Ахульго, Буцрах, Турчидаг (у аварцев); Бахарган (у ботлихцев и андийцев); Чипир, Читырчаль (у дидойцев); Вацилла (у лакцев); Шалбуздаг и Цийкул (у лезгин, рутульцев); а также пещеры у селений Кужник, Мискинджа, Хустиль (пещера Дюрх), Цилитль, Чурдаф (у табасаранцев) и т.д.;

— камни; некоторые из них считаются окаменевшими людьми либо окаменевшей мечетью;

— источники и озера;

— деревья («святой» ясень в селениях Вертиль, Хучни; Сеид-Мяхъв в селении Хапиль; Исмаил-*пир* в селении Яргиль и т.д.) и «мечетские леса» селений Заан Ярак, Кванада, Ругуджа, Чере, Шиназ и т.д.

Централизованная организация мусульман Д. создана в 1944 г. в форме Духовного управления мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) в г. Буйнакске (в 1975 г. переместилось в Махачкалу). Оно регистрировало мусульманские общины, утверждало и смещало *имам*ов мечетей, принимало участие в возобновившемся с 1944 г. *хаджже*. Его деятельность контролировалась общесоюзными властями (в 1944–1965 гг. через Совет по делам религиозных культов, в 1965–1991 гг. — через сменивший его Совет по делам религий при Совете министров СССР) и органами НКВД–НКГБ–МГБ–КГБ. ДУМСК охватывало 8 северокавказских советских автономий и областей Северного Кавказа с мусульманским населением: Дагестанскую АССР, Кабардинскую АССР (с 1957 г. Кабардино-Балкарская АССР), Северо-Осетинскую АССР, Адыгейскую АО, Краснодарский и Ставропольский края, Грозненскую область, а с 1957 г. также вновь восстановленные после реабилитации депортированных народов Чечено-Ингушскую АССР и Карачаево-Черкесскую АО. Д. занимал в нем ключевые позиции.

С распадом СССР в 1989–1992 гг. ДУМСК раскололось. Возникло Духовное управление мусульман Д. (ДУМД), в 1992–1993 гг., в свою очередь, распавшееся по этническому признаку на аварское ДУМД (*муфтии* кумык Б.Исаев (27 января 1990 г. — 2 марта 1992 г.), аварцы С.-А.Дарбишгаджиев (2 марта 1992 г. — декабрь 1993 г.), М.Дарбишев (январь 1994 г. — январь 1996 г.), С.-М.Абубакаров (январь 1996 г. — 21 августа 1998 г.)), Духовное возрождение лакского народа в г. Буйнакск (председатель Г.Гасанов), Кумыкское духовное управление мусульман Д. в г. Махачкала (*муфтий* Б.Исаев) и даргинский Кадийат в г. Избербаш (председатель А.Алигаджиев, внук накшбандийского *шайха* 'Али-*хаджжи* Акушинского). В 1993 г. на съезде мусульман Южного Дагестана был избран еще один *муфтий* — имам мечети г. Дагестанские Огни М.Латиков. В 1999 г. появилось шестое «территориально-этническое» Духовное управление мусульман Ногайского района Республики Дагестан (председатель А.Арсланов). Однако ни одно ДУ, кроме ДУМД, не прошло государственную перерегистрацию 1994 г. Последнее добилось статуса республиканского *муфтийат*а. Ему подчиняются районные советы (*шура*) мечетей, состоящие из *имам*ов пятничных мечетей. ДУМД (после убийства С.-М.Абубакарова *муфтий* А.Абдулаев) организовывает *хаджж* и другие общедагестанские религиозные мероприятия. Совет *имам*ов и Совет мечетей разбирают споры мусульманских *джама'ат*ов. *Муфтия* избирает Совет '*улама*', который должен избираться Съездом мусульман, но реально формируется окружением *муфтия* (в основном это сторонники *шайха* Са'ида-*афанди* (Ацаева) из аварского селения Чиркей).

Большим влиянием в религиозной жизни республики пользуются суфийские братства (*тарикат*ы) накшбандийа, шазилийа и кадирийа. *Тасаввуф*, проникший в Д. по крайней мере с X–XI вв., получил политический импульс в XIX–XX вв. Его принципы были

востребованы в *имамате* — военно-теократическом государстве, созданном в 1828–1859 гг. на территории Нагорного Д. и Чечни для установления *шари'ата* и ведения священной войны (*джихад*) с русскими завоевателями. *Имамы* Гази-Мухаммад (1828–1832) и Шамиль (1834–1859) были *муридами* известных накшбандийских *шайхов* Мухаммада ал-Йараги и Джамал ад-дина ал-Гази-Гумуки (Газикумухского), четвертый *имам* Мухаммад-*хаджжи* (1877) — сыном *шайха* 'Абд ар-Рахмана ас-Сугури. Подобно *шайхам тариката*, они окружали себя последователями (*муридун шар'ийа*), из которых сложилась военная элита *имамата*. С накшбандийа был тесно связан пятый *имам*, Наджм ад-дин ал-Хуци (Гоцинский), в 1920–1921 гг. поднявший в горах Д. восстание против советской власти.

К началу 30-х гг. XX в. братства были запрещены, но не распались. В 90-е гг. XX в. возродилось около 20 отделений (*вирд*) накшбандийа, кадирийа и шазилийа. Наиболее влиятельные *вирды* возглавляют *шайхи* Мухаммад-Амин Гаджиев из селения Параул (ум. в 1999 г.), Са'ид-*афанди* Ацаев из Чиркея (род. в 1937 г.), его *мурид шайх* Арсланали (Арслан-'Али) Гамзатов из Буйнакска (род. в 1954 г.), Таджудин (Тадж ад-дин) Рамазанов Хасавюртовский из селения Ашали (1919–2001), Батрудин (Бадр ад-дин) Кадыров из Ботлиха (1913–2003), 'Абд ал-Вахид-*афанди* из Какамахи, Рамазан (Рамадан) Газимагомедов из Гимры, 'Абд ал-Гани-*афанди* из Закаталы, Мухаммад-Мухтар Бабатов из Кяхулая (род. в 1954 г.), Сираджудин (Сирадж ад-дин) Исрафилов из Хурика (род. в 1954 г.), Ильяс Ильясов из селения Аданак (род. в 1947 г.), Мухаджир-*хаджжи* Акаев из Дургели. Отношения между *шайхами* напряженные. Руководство ДУМД признает лишь пятерых *шайхов* ветви Са'ида-*афанди*, объявляя всех остальных «ложными *шайхами*» (*муташайих*). Есть также *вирды*, считающие своей главой покойных *шайхов* XIX–XX вв.: Кунта-*хаджжи* (ум. в 1867 г.), 'Али-*хаджжи* из Акуши (1847–1930), Хасана Хилми ал-Кахи (из селения Кахиб, 1852–1938), Сайф Аллаха-*кади* Башларова из селения Ницовкра (1853–1919), Вис-*хаджжи* Загиева (ум. в 1973 г.), Амая и др. В 90-е гг. XX в. численность братств резко возросла, охватив, по некоторым оценкам, до 80–100 тыс. *муридов*. В *вирды* вступили около 200 новообращенных русских, образовавшие Союз новообращенных мусульман.

Суфийским *вирдам* и официально признанным мусульманским организациям противостоят диссиденты-ваххабиты, появившиеся в республике в 90-е гг. XX в. Они выступают против почитания *шайхов*, культа «святых», использования талисманов, четок, современного похоронного обряда и ряда других обычаев, которые объявляют «недозволенными новшествами» (араб. *бида'*, ед.ч. *бид'а*) в исламе. Сторонники этого течения отличаются от мусульман Д. и по внешнему виду: мужчины отпускают бороды, сбривая усы, носят укороченные брюки; женщины надевают *хиджаб*, изредка — *никаб*. В ваххабитские общины входят от нескольких десятков до нескольких сотен человек. Они отмечены в Буйнакске, Кизилюрте, Махачкале, Хасавюрте, Дербенте, среди дагестанцев Астрахани и в нескольких десятках дагестанских селений.

У каждой ваххабитской общины свой *имам* (*амир*) и молельный дом/мечеть. Большим влиянием среди ваххабитов Д. пользовался Ахмад-*кади* Ахтаев из селения Кудали (1942–1998). После его смерти неформальным лидером ваххабитов стал Багаутдин б. Мухаммад (Б.М.Магомедов, род. в 1946 г.) из селения Сантлада, из-за преследований ДУМД, поддержанных властями Д., укрывшийся в декабре 1997 г. на территории Чеченской Республики, а после начала второй чеченской войны (1999 г.) покинувший территорию Российской Федерации. *Амир* астраханских ваххабитов — ученик Багаутдина Ангута (Аййуб) Ангутович Омаров (род. в 1963 г.) из селения Кванада. Под влиянием войны движение политизировалось, к нему примкнули криминальные группировки. 16 сентября 1999 г. принят закон «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан». Репрессии вынудили ваххабитов свернуть свою деятельность в республике. Точное число ваххабитов и их *амиров* в настоящее время не известно. По данным московского востоковеда Д.В.Макарова, в 90-е гг. XX в. их поддерживало не более 5–10% населения Д.

В настоящее время в Д. насчитывается около 3500 *имамов* (*дибиров*, *мулл*), *му'аззинов* (*будунов*), *мударрисов*, *мута'аллимов* и *'улама'*. Большинство из них не связано ни с ваххабитами, ни с ДУМД. До репрессий 20–30-х гг. XX в., когда погибли десятки тысяч *'алимов*, мусульманская духовная элита составляла около 5% населения Д. (1913 г.).

Большинство дагестанских *имамов* получило религиозное образование в примечетных школах — начальных (*мактаб*), средних и высших (*мадраса*). В 1913 г. в Дагестанской области было 755 *мадрас* с 6727 *мута'аллимами*. В 1927 г. примечетные школы были запрещены, но *'улама'* десятков селений (Акуша, Ассаб, Верхнее Гаквари, Губден, Дургели, Карабудахкент, Кахиб, Мачада, Нижний Дженгутай, Тидиб, Тлох, Урада, Саситли, Хунзах, Хучада, Хуштада и т.д.) продолжали тайно преподавать традиционный курс исламских наук. В постсоветском Д. были восстановлены 670 *мактабов* (к весне 2003 г. их число сократилось до 324) и 141 *мадраса*, открыты курсы подготовки *имамов* при ДУМД и 16 исламских вузах (в том числе восемь, получивших государственную лицензию), а также при их 52 филиалах. Однако общий уровень религиозного образования упал. Лучше было поставлено образование в открытых на саудовские деньги ваххабитских *мадрасах*, крупнейшая из которых, ал-Хикма (более 750 учащихся), работала с перерывами в 1991–1999 гг. в Кизилюрте.

На всех ступенях современного исламского образования сохраняется традиционный круг исламских гуманитарных дициплин, включающий изучение Корана, правил его чтения (*таджвид*), грамматики и морфологии арабского языка (*сарф* и *нахв*), *таухид*, *тафсир*, хадисоведение, *усул ал-фикх*. Кроме того, в некоторых *мадрасах* и большинстве вузов изучается ряд предметов категории *манкулат* — мусульманское право (*фикх* шафиитского толка), догматика (*калам*), суфизм (*тасаввуф*).

Книгопечатание в арабской графике, начатое в типографии М.-М. Мавраева в Темир-Хан-Шуре (более 220 изданий, в основном богословского содержания, за 1903–1917 гг.) и в типографии А.М.Михайлова в Порт-Петровске, уничтожено к 1927 г. Постсоветская исламская печать ограничивается изданием Корана и просветительских брошюр на русском языке, а также газет — Нур ул-ислам, Ас-Салам (орган ДУМД), «Исламские новости», «Путь ислама»; ваххабитских «Знамя ислама» и «Халиф». Малыми тиражами в Махачкале и Сирии переиздаются дореволюционные арабские книги, в основном сочинения местных *суфиев* (Хасана Хилми ал-Кахи, Сайф Аллаха-*кади* ан-Ницубкри, более известного как Сайпула-*кади* Башларов). Московское издательство «Сантлада» (и его преемник «Бадр») печатало книги реформаторов Абу-л-А'ла Маудуди, Хурим Мурада, Хасана ал-Банны, учебники идейного главы местных ваххабитов Б.Магомедова. Религиозная тематика затрагивается в местных теле- и радиопрограммах. С начала 2000-х гг. выходит журнал «Ислам».

Центром исламского движения в республике является Север, где сосредоточено большинство восстановленных мечетей и *мадрас*. Отсюда исламский подъем не раз распространялся в XIX–XX вв. на весь Д. Здесь в 1917–1925 гг. сложились первые исламские партии дагестанцев, основанные на идеях мусульманского реформаторства, национального освобождения, панисламизма и пантюркизма. Среди них — Джами'ат ал-ислам, Иттихад ве ислам, Истиклал, Фиркат ал-Ваджан, Урват ал-Вуска, Дин Йулинда. К 30–40-м гг. все они были разбиты большевиками и распались.

В 1989–1994 гг. здесь возникли новые партии и движения, выступающие за исламизацию Д. Это Исламская партия Д. (председатель С.Асиятилов), Джама'ат ва-л-хурийат, Единство и справедливость, Политико-экономическая партия, а также ваххабитские Жамаат-ул-муслимин (Джама'ат ал-муслимин, председатель Х.Хасбулатов) и Исламская партия Возрождения (ИПВ, председатель Ахмед-*кади* Ахтаев). В движениях, основанных в 1995–1996 гг., упор сделан уже на культурно-просветительскую деятельность. Это созданные дагестанскими политиками общероссийские объединения — Союз мусульман России (СМР, председатель Н.Хачилаев, уб. в 2003 г.), Нур и ал-Исламийа (председатель Ахмед-*кади* Ахтаев, затем А.К.Кебедов), а также объединение женщин-мусульманок Муслимат. Большинство упомянутых выше партий, в частности

Жамаат-ул-муслимин, ИПВ, ал-Исламийа, прекратили свое существование.

С 90-х гг. XX в. быстро восстанавливаются культурные связи Д. с внешним мусульманским миром, прерванные в конце 20-х гг. Разрешены массовые *хаджж* и *'умра*, число паломников во второй половине 90-х гг. выросло до 12 тыс., но затем сократилось до 5449 человек (2000). С участием исламских общественных деятелей Средиземноморья в Махачкале проведены Международный конгресс соотечественников (1992) и Конференция к 200-летию *имам*а Шамиля (1997). Установлены контакты ДУМД и СМР с исламским движением Ихх и накшбандийскими *шайх*ами Турции. В исламских университетах Турции, Египта и других стран Ближнего Востока учится более 1500 дагестанцев.

Лит-ра: *А.Бакиханов.* Гюлистан-Ирам. Баку, 1926; *Г.-Э.Алкадари.* Асари Дагестан. Махачкала, 1929; *ад-Дургили.* Нузхат ал-азхан; *Н.Самурский.* Дагестан. Махачкала, 1925; *И.Ю.Крачковский.* Дагестан и Йемен // Избр. соч., 6; *А.Н.Генко.* Арабский язык и кавказоведение // Труды 2-й сессии ассоциации арабистов. М.–Л., 1941; *В.А.Крачковская.* Арабская эпиграфика на Кавказе с 60-х гг. XIX в. до Октябрьской революции // ЭВ. М.–Л., 1954, IX; *В.В.Бартольд.* Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира // Соч., 2/1; *он же.* Дагестан // Соч., 3; *А.Р.Шихсаидов.* Когда и как насаждался в Дагестане ислам. Махачкала, 1962; *он же.* Ислам; *он же.* Эпиграфические памятники; *Лавров.* Эпиграфические памятники; *И.Ю.Крачковский.* Арабская литература на Северном Кавказе // Избр. соч., 6; *Ш.М.Ахмедов.* К вопросу о распространении ислама в Дагестане // Вопросы истории Дагестана. Махачкала, 1975, вып. 2; *Н.Г.Волкова.* Арабы на Кавказе // СЭ. 1983, № 2; *Д.Халидов.* Ислам и политика в Дагестане // Дагестан: этнополитический портрет. М., 1994, 2; *М.Г.Гаджиев, О.М.Давудов, А.Р.Шихсаидов.* История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. Махачкала, 1996; *А.Р.Шихсаидов.* Ислам в Дагестане // Центральная Азия и Кавказ. 1999, 4; *В.О.Бобровников.* Ислам и советское наследие в колхозах Северо-Западного Дагестана // ЭО. М., 1997, № 5; *он же.* Новые эпиграфические данные по истории ислама в Северо-Западном Дагестане // Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 6. М., 1999; *он же.* Ислам на постсоветском Северном Кавказе (Дагестан): мифы и реалии // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. М., 2001; *Д.В.Макаров.* Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000; *А.В.Малашенко.* Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001; Подвижники ислама; Религии и религиозные организации в Дагестане. Справочник. Махачкала, 2001; *К.М.Ханбабаев.* Тарикаты в Дагестане // Алимы и ученые против ваххабизма. Махачкала, 2001; *Аликберов.* Эпоха; *N.Khanikoff.* Mémoire sur les inscriptions musulmanes du Caucase // JA, sér. 5, 1862, t. 20; *A.Bennigsen, H.Carrère d'Encauese.* Une république soviétique musulmane: le Dâghestan // REI. 1956, t. XXIII; *V.Bobrovnikov.* The Islamic revival and the national question in post-Soviet Daghestan // Religion, State and Society. Oxf., 1996, vol. 24, nos. 2/3; *Kemper.* Herrschaft; *M.Gammer, A.Knysh.* al-Ḳabḳ // EI. Suppl. vol., fasc. 7–8. Leiden, 2004; *V.Bobrovnikov.* Islam in the Russian Empire // The Cambridge History of Russia. 2. Cambridge, 2006.

В. Б.

Дамулла (кит. *да* — «большой», «великий» + араб. *маулана*, сокр. форма *мулла* — «наш господин») — словосочетание, использовавшееся в XVIII–XIX вв. сначала в восточной, затем и в западной части Центральной Азии для обозначения преподавателя начального (*мактаб*) и среднего мусульманского учебного заведения (*мадраса*). В Волго-Уральском регионе так величали учителя, получившего образование в Бухаре. Д. получал богатый приход, пользовался большим почетом и, как правило, основывал свою *мадрасу* и собирал учеников (*шакирд*ов).

В советский и постсоветский периоды этим словом (чаще в его сокращенной форме — *дамла*) стали называть и преподавателя высшего светского учебного заведения.

А. М.

Дана-ата — святилище на территории Балханского *велаята* (области), в 110 км к северо-востоку от Небит-Дага, в одном из горных ущелий Большого Балхана, в 10 км южнее селения Ак-Куи. Святилище обследовалось нами в 1957, 1967 и 1970 гг. В тот период оно представляло собой поврежденный временем каменно-кирпичный средневековый мавзолей-гробницу (в форме шести- или семигранника) с пятью большими нишами и входом с восточной стороны. С юга к нему примыкала состоявшая из двух комнат полуразрушенная пристройка из дикого камня, значительно более позднего времени, которая, очевидно, служила жильем для смотри-

теля, а может быть, помещением для приема паломников и их ночных (во сне) «общений» со «святыми». На алебастровой штукатурке внутри святилища — контурные рисунки горного козла и человеческой кисти с пятью растопыренными пальцами, имеющие, возможно, магическое значение, а также несколько надписей. Все они относятся к XX в. Наиболее старая, арабской графикой — 1343/1924-25 г. (текст не поддается прочтению), остальные, на туркменском языке латиницей и кириллицей (1939, 1962, 1965 и 1967 гг.), — типичные «автографы» туристов. В одной из ниш — старинный ритуальный шестиконечный светильник (*чыра*) и несколько пар рогов диких баранов. В углу к шесту были привязаны вотивные тряпочки.

Вокруг мавзолея на двух каменистых холмах раскинулось средневековое кладбище, а левее — остатки большого поселения. В неширокой ложбине — старинный колодец и выложенный камнем источник, а также огромное сухое дерево, выросшее, по легенде, из посоха (*хаса*, араб. *'аса*) самого Д.-*а*. При посещении святилища в 1957 и 1967 гг. дерево представлялось давно полностью высохшим, а в 1970 г. одно из его основных ответвлений неожиданно зазеленело, что было расценено верующими как очередное чудо «святого».

Согласно легендам, сопоставительному эпиграфическому материалу окрестного кладбища и сохранившемуся тексту Огуз-наме (стихотворное изложение истории предков туркмен — огузов, принадлежащее перу Д.-*а*.), личность «святого» вырисовывается следующим образом. Он жил во второй половине XV — первой половине XVI в., в народной традиции известен лишь под почетным прозвищем Дана-*ата* («Мудрый отец/дед, предок»). Это прозвище «святой» *суфий* получил после того, как поведал Огуз-наме всему союнхановскому (т.е. туркменскому) народу. В Огуз-наме он называет свое подлинное имя — Ахсан-*шайх* и место обитания — Балханы, подчеркивая, что дед его был *пир*ом. Персидский посланник Риза-Кули-*хан*, который в 1851 г. останавливался с караваном по пути в Хиву у источника Д.-*а*., отметил, что среди тюрков и туркмен тюркские *шайхи*, одним из которых был Д.-*а*., пользуются высоким авторитетом. Следует добавить, что Д.-*а*. был и весьма богатым человеком. Легенды упоминают его многочисленные стада и табуны, которые перегоняли на летние пастбища вплоть до реки Гюрген.

Все перечисленное выше подняло авторитет *шайха* на небывалую высоту. После смерти у его гробницы обосновалась группа смотрителей, состоявшая, очевидно, из родственников «святого», его учеников и последователей. По роду своего занятия она получила название *мюджевюр* («смотритель») и составила одну из шести так называемых святых групп *овляд* (араб. *аулад* — «дети», «потомки») у туркмен. В начале XVIII в. *мюджевюр*ы в силу определенных обстоятельств переселились с Балхан на север, в пределы Хивинского ханства (Тахтинский *этрап*), а оттуда позднее большая их часть ушла на юго-восток — в Мервский оазис.

К гробнице Д.-*а*., которая ныне, с подъемом религиозного строительства, очевидно, отремонтирована, совершают паломничество жители прибалханских селений и выходцы из группы *мюджевюр*ов Тахтинского *этрап*а (района) Ташаузского *велаят*а (области) Туркменистана.

В 80 км южнее, у подножия Кюрен-Дага на территории Казанджикского *этрап*а имеется еще одно святилище с названием Д.-а. Позднее так стали именовать и расположенное рядом большое селение Даната. По одной версии считается, что там «святой» ночевал, по другой — был убит, но похоронен на Балхане. Гробница отсутствует. Имеется имитация могилы. Паломники — жители Даната.

Лит-ра: *А.Н.Самойлович*. Один из списков «Родословного древа туркменского» // Доклады АН СССР. Л., 1927, № 2, 39–40; Отчет о посольстве в Хорезм Риза-Кули-хана // Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. II. М.–Л., 1938, 285; *Демидов*. Туркменские овляды, 159–168.

С. Дем.

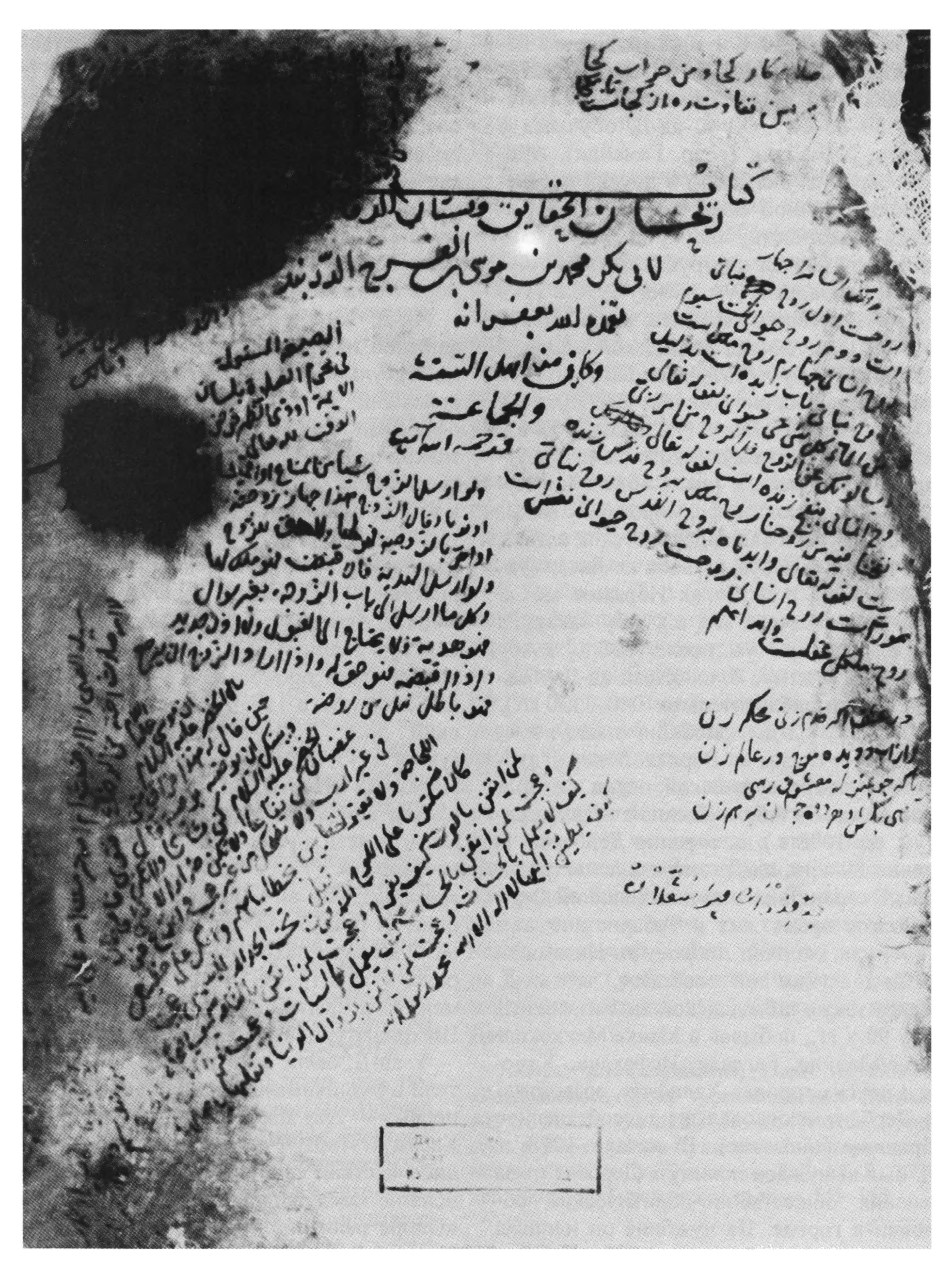
ад-Дарбанди, Мухаммад б. Муса б. ал-Фарадж Абу Бакр аш-Шафи'и ас-Суфи (ум. в 1145 г.) — крупный мусульманский теолог-аш'арит, правовед и мистик. В ряде источников упоминается с *нисб*ой аш-Ширвани. Родился в квартале Химс г. Баб ал-абваб

(Дербент) между 1058 и 1068 гг. в семье переселенцев. Отец ад-Д. — Муса ал-Лаббад ал-Му'аддиб — был домашним воспитателем. В 70–80-х гг. XI в. ад-Д. обучался в Дербенте, Хумайдии (совр. Гемейди), Арджиле (совр. Хелипенджик) и других поселениях «пограничной области» (*ас-сагр*) Халифата. В частности, «науку *хадиса*» (*'илм ал-хадис*) он изучал под руководством Абу-л-Касима ал-Варрака (ум. между 1098 и 1104 гг.) в мечети своего квартала, шафи'итское право — у выпускника багдадской *мадрас*ы ан-Низамийа Абу-л-Хасана ал-Басри (ум. в конце XI в.) в соборной мечети Дербента и у Абу Мухаммада ал-Лакзи (ум. в конце XI в.), ученика известного багдадского *факих*а Абу-л-Касима ал-Исма'или (ум. в 1084 г.), в Курахе. Большую роль в формировании взглядов ад-Д. сыграли такие дербентские *шайхи*, как Абу Йа'куб Йусуф ал-Баби ал-Лакзи (ум. до 1089-90 г.), Абу Исхак Ибрахим ал-Гада'ири (ум. в начале XII в.), Абу Закарийа Йахйа ал-Гада'ири (ум. после 1098 г.) и Абу 'Абд Аллах Маммус б. ал-Хасан ад-Дарбанди ал-Лакзи (приблизительно 1040–1110 гг.).

К суфизму ад-Д. приобщил вышеупомянутый Абу-л-Касим ал-Варрак. Более углубленное изучение суфийской науки он продолжил в *завийи* Абу-л-Хасана ал-Джурджани (ум. до 1098 г.) на окраине Дербента. В середине 80-х гг. ад-Д. отправился в традиционные странствия в поисках знаний (*рихла*). Долгое время жил в Табаристане, там же, в Амуле, окончил *мадрас*у ан-Низамийа. Абу Са'д ас-Сам'ани сообщает, что ад-Д. обучался также в багдадской ан-Низамии. К началу 90-х гг., побывав в Макке/Мекке, ал-Мадине/Медине, Багдаде, Исфахане, Хамадане и других городах Халифата, возвратился в Дербент и основал в нем собственное «собрание» (*маджлис*). В начале 1098 г. ад-Д. был вынужден покинуть Дербент из-за изменения общественно-политической обстановки в городе. На чужбине он написал главный труд своей жизни — Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик («Базилик истин и сад тонкостей») — наиболее значительный из дошедших до нас памятников раннего суфизма на Кавказе, в ту пору северной периферии Халифата. Сочинение, известное в единственном списке 1342-43 г., написано на рубеже XI–XII вв. в жанре энциклопедического словаря и представляет собой свод суфийских теоретических (доктринальных), практических (обрядовых) и специальных (технических) терминов, общеисламских понятий, используемых мистиками и соответствующих их мировоззрению и религиозной практике, а также морально-этических категорий, составляющих суфийский *адаб* — своеобразный кодекс правил, норм и обычаев мистиков.

Ад-Д. жил в период формирования суфийской идеологии и кодификации практики мусульманского мистицизма, предшествовавший появлению первых структурно оформившихся суфийских братств. Он был знаком со многими выдающимися людьми своей эпохи, в том числе с ал-Газали, творил в той же духовной среде, что и его знаменитый современник. Среди непосредственных наставников ад-Д. — верховный судья Табаристана и руководитель *мадрас*ы ан-Низамийа в Амуле Фахр ал-ислам Абу-л-Махасин ар-Руйани (уб. в 1108 г.), популярный аш'аритский проповедник Абу 'Абд Аллах ал-Бакри (ум. в 1105 г.), известный хорасанский поэт Абу-л-Музаффар ал-Абиварди (ум. в 1113 г.), преподаватель *мадрас*ы ан-Низамийа в Багдаде Шамс ал-ислам 'Имад ад-дин ал-Кийа ал-Харраси (ум. в 1110 г.), *имам* мечети ал-Мансура в Багдаде Джа'фар ас-Сарradж (ум. в 1106 г.), авторитетный *мухаддис* Ибн ал-Кайсарани (ум. в 1113 г.), один из разработчиков ханафитского *мазхаба* в Мавараннахре Шамс ал-а'имма ас-Сарахси (ум. в 1096-97 или 1107 г.), автор знаменитого «Китаб ал-фирдаус» Ширавайх б. Шахридар (ум. в 1115 г.) и др.

У ад-Д. были свои ученики и последователи в различных областях Халифата. Среди первых — Абу Джа'фар Мухаммад б. Аби-л-Касим ат-Табари ад-Даниши (ум. в 1131 г.), впоследствии видный деятель шиитского ислама, заслуживший почетное прозвище «Опора религии» ('Имад ад-дин). Последователем морально-этических взглядов ад-Д. был известный в мусульманском мире традиционалист-шафи'ит Абу Тахир Ахмад б. Мухаммад ас-Силафи ал-Исфахани (ум. в 1180 г.), для которого Ибн ас-Саллар, влиятельный *вазир* египетского *эмир*а аз-Захира, построил в Александрии в 1151 г. *мадрас*у, впоследствии названную его именем. Дом



Титульный лист рукописи «Райхан ал-хака’ик ва-бустан ад-дака’ик»
(РФ ИИАЭ ДНЦ РАН, инв. № 2191).
Фото А.К.Аликберова, 1999 г.

ад-Д. в Дербенте посещали многие видные ученые, среди которых вышеупомянутый ас-Силафи, ученик знаменитого захирита Ибн Хазма (ум. в 1063 г.) Абу ʻАбд Аллах Мухаммад ал-Хумайди (ум. в 1095 г.) и др.

Ад-Д. был сторонником символико-аллегорического толкования Корана (*та'вил*). Не отвергая общеисламские традиции как таковые, он объективно несколько ограничивал сферу их применения, частично сводя их к традициям суфизма, которые сами по себе были синкретичными. Он не просто следовал традиционному толкованию суфийских терминов, но вводил в традицию новые элементы, главным образом путем включения в нее местного материала. Тем самым ад-Д. обогатил суфийскую традицию, приблизил теоретические положения мусульманского мистицизма к духовным запросам современников и насущным требованиям времени. В этом, пожалуй, и заключается главная ценность Райхан ал-хака'ик с точки зрения развития традиций суфизма, а в более широком смысле — и мусульманской религиозно-философской мысли в целом.

Подчеркивая принадлежность суфийских ценностей к общеисламскому духовному наследию, ад-Д. доказывал «правоверие» суфизма того направления, к которому он сам принадлежал. Тем самым он объективно сделал очередной после Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 1072 г.) шаг на пути сближения рационалистического направления мистицизма, восходящего к ал-Джунайду (ум. в 910 г.), и суннитского «правоверия». В этом смысле он выступил как идейный предшественник ал-Газали. Творчество ад-Д. показывает, что философия ал-Газали — не случайное явление в истории ислама: она подготовлена всем ходом предшествовавшего развития мусульманской религиозно-философской мысли.

Анализ Райхан ал-хака'ик позволяет на примере одного региона проследить действие более общих закономерностей развития ислама. В частности, подтверждается вывод о том, что широкое внедрение мусульманской идеологии на Северном Кавказе происходило в форме суфизма. Выявленный на основе сведений источника механизм исламизации региона показывает, что процессы, происходившие на периферии Халифата на ранней стадии распространения ислама, во многом были схожи. Труд ад-Д. представляет особую ценность для понимания процессов формирования локальных форм ислама на Кавказе, диалектического взаимодействия общеисламских и суфийских приоритетов на окраине мусульманского мира (*дар ал-ислам*), а в конечном счете — самого механизма функционирования ислама как целостной идеологической системы.

Вторую половину своей жизни ад-Д. провел в Багдаде, где и умер, согласно ас-Субки, в месяце *шаввал* 539 г.х., т.е. между 7 апреля и 5 мая 1145 г.

Лит-ра: *ад-Дарбанди.* Райхан; *ад-Дургили.* Нузхат ал-азхан; *Аликберов.* Автореферат; *он же.* Эпоха, 276–291.

А. А.

Дарвишона (*дарвешона*, перс.-тадж., «приношение нищему») — обряд коллективного угощения мясом жертвенного животного с молитвами о даровании благополучия, который устраивается в некоторых регионах Средней Азии. В том же значении часто употребляется термин *худойи* («приношение Богу»). Иногда различают ритуал *худойи* (угощение устраивает кто-то один для всей мусульманской общины) и ритуал Д. (устраивается совместно всеми членами общины).

В дореволюционную эпоху обряд Д. проводился ежегодно, перед весенним паводком. После окончания работ по расчистке каналов, в их головной части, где, как правило, располагались *мазары*, собирались местные жители и устраивали совместную ритуальную трапезу с чтением молитв. В наиболее архаичных формах проведения обряда сохранились доисламские элементы жертвоприношения водной стихии: в воду бросали жертвенного быка или пускали туда его кровь. Сохранились легенды о том, как в самые тяжелые годы в жертву приносили людей.

В прошлом смысл обряда состоял в том, чтобы вымолить у Бога изобилие. Сегодня Д. в значительной мере утратил значение земледельческого обряда — к Богу обращаются с мольбами о даровании мира, здоровья и благополучия.

5 — 2071

В наши дни Д. приурочивают к *Наврузу* и совершают у «святых мест» либо на кладбищах. В некоторых случаях сохраняется старый обычай: члены общины отправляются к *мазарам* в верховьях горных рек (*сай*), где *кассоб* (араб. *кассаб*), или *саллог* (мясник), закалывает овцу, после чего участники Д. устраивают совместную трапезу и читают молитвы.

Тот факт, что в названии обряда Д. упоминается *дарвиш* (*дервиш* — «нищий», «последователь суфийского братства»), указывает на утраченную ныне связь между аграрным культом и суфийскими представлениями. Термином Д. в прошлом называлось также угощение, которое устраивали суфийские наставники (*ишаны*) или члены суфийской общины, празднуя завершение очередного этапа на пути духовного восхождения.

Лит-ра: *Г.П.Снесарев.* Обряд жертвоприношения воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия // Материалы Хорезмской экспедиции. Вып. 4. Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. М., 1960, 198–202; *А.Л.Троицкая.* Из прошлого каландаров и маддахов в Узбекистане // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975, 222–223, примеч. 72.

С. А.

Дарпуш («Заграждение ворот») — персидское название единого оборонительного комплекса сасанидского Ирана, а затем Арабского халифата на Северо-Восточном Кавказе, включавшего в себя мощную дербентскую крепость (перс. Дарбанд, араб. Баб ал-абваб — «Главные ворота»), 40-километровую Горную стену (перс. Гав-бара, тюрк.-перс. Даг-бара/Даг-бары) и разветвленную сеть укреплений (с военными гарнизонами) по всей протяженности Горной стены. В списках Дарбанд-нама название этого комплекса упоминается не только в исходной персидской, но и в искаженной арабизированной (Дарбуш) форме.

Создававшийся одновременно с крепостными стенами Дербента в IV–VI вв., Д. был задуман Сасанидами как надежный щит от постоянных набегов гуннов, савиров, аваров и других кочевников с севера. Он создавался многими поколениями людей (прежде всего иранскими, а затем и арабскими военными поселенцами при активном участии местного населения), укреплялся дербентскими *амирами*, *ширваншахами* и сельджукскими *султанами*.

Первоначально Д. состоял из двух связанных друг с другом промежуточными фортами рубежей обороны: передового, от северных стен Дербента к Зирихгирану (Зерехгеран) вдоль реки Уллучай, и тылового, включавшего в себя военные укрепления в Табасаране на левобережье р. Рубас. Впоследствии были созданы и другие рубежи обороны, глубоко эшелонированные, которые усиливали комплекс Д. на юге. Один из них, например, проходил через населенные пункты вдоль р. Гюльгерычай, другой — по левобережью р. Самур. Тем самым в нескольких местах прочно замыкалась цепь укреплений от Каспийского моря вплоть до труднодоступных отрогов Главного Кавказского хребта.

Во всех населенных пунктах оборонительных рубежей Д. выявлены куфические надписи на арабском языке, датированные X–XIII вв. Укрепления Д. связаны друг с другом транспортными артериями, которые проходят, как правило, по долинам рек. Окруженные труднодоступными горами, они представляют собой единственно возможные маршруты передвижений по данной местности, сохранившие свое значение до сих пор. Дорога к северу от Дербента проходит вдоль передового рубежа Д. Второй рубеж Д. был центральным и основным, так как был укреплен мощной стеной (Даг-бары), тянувшейся от крепостных стен Дербента вглубь на запад вплоть до Хайдакских гор. Остатки Даг-бары сохранились до сих пор, местами с куфическими надписями, составленными на арабском и персидском языках.

Кладка Даг-бары абсолютно идентична кладке стен дербентского оборонительного комплекса. На некоторых городищах (где некогда располагались мусульманские *рибаты*) сохранились руины укреплений такой же кладки.

В ходе экспедиционных разысканий подтвержден факт существования общей для основного рубежа Д. системы сигнальных огней. Ее появление исследователи относили к средневековью. Она продолжала действовать и в эпоху борьбы с Надир-*шахом* Афшаром (уб. в 1747 г.).

Обращает на себя внимание единый стиль надгробий XI–XII вв. из населенных пунктов основной оборонительной линии (полые, корытообразные). Такие надгробия обнаружены в табасаранских Якрахе и Хелипенджике, в даргинских Кала-Корейше и Уркарахе — «исламских центрах», продолжающих линию обороны на территории Хайдака, в крепости Джалган непосредственно на подступах к Дербенту, а также по крайней мере еще в трех лезгинских населенных пунктах на границе владений дербентского *амир*а с ал-Лакзом: Белиджи Дербентского района, Куг Хивского района и Хорель Магарамкентского района.

Средневековые источники также сообщают о персидских и арабских переселенцах Дербента и Табасарана, «опорных базах», «центрах мусульман», располагавшихся в «пограничной области» (*ас-сагр*). Еще в X в. арабские географы описывали жителей некоторых из этих «центров» как мусульман, говоривших только по-арабски. Речь идет о пограничных *рибат*ах арабов, превратившихся впоследствии в опорные пункты *гази*ев — «воителей за веру».

Следы арабского и иранского присутствия на Кавказе обнаруживаются не только в районе Дербента, хотя здесь концентрация памятников наибольшая, но и на подступах к Большому Кавказу. В X–XI вв. в долине р. Самур появились первые мечети, крупнейшая из них — культовый комплекс в Каракюре, построенный арабами в противовес «*амир*ам Тарса», оплоту христианства в Южном Дагестане — Гапцахе. Там же обнаружены арабо-персидские надписи XI–XII вв.

Этнографы отмечают, что в селении Мискинджа до сих пор сохранились иранские обычаи и традиции.

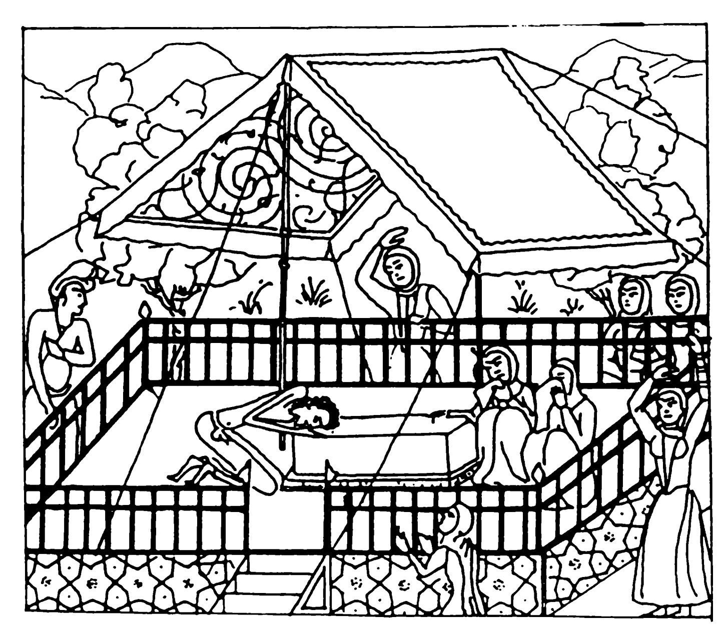
В 1239 г. монголы разрушили единый оборонительный комплекс Д. Ранее считалось, что монголы так и не смогли дойти до верховьев р. Самур. Однако надписи из селения Рича, составлявшего с Хивом единую линию обороны (Рутул, Цахур и Мишлеш находились на другой линии), содержат прямое указание на причину разрушений — «войско татар». Попытку восстановления всего комплекса Д. предпринял Хулагуид Газан-*хан*, потомок Чингиз-*хан*а, укрепляя свои границы с враждебной ему Золотой Ордой. Однако в прежнем виде воссоздать Д. не удалось ни тогда, ни тем более потом, когда Дагестан оказался политически раздробленным.

Лит-ра: *В.В.Бартольд.* К вопросу о происхождении Дербенд-наме // *Бартольд.* Соч., 8, 423–424; *Лавров.* Эпиграфические памятники, 1, 63–64, 78–79, 81–83, 174, 179, 192–193; *Шихсаидов.* Эпиграфические памятники, 16, 24–28; *А.К.Аликберов.* О некоторых строительных надписях Южного Дагестана XI–XIII вв. // Архитектура древнего и средневекового Дагестана. Махачкала, 1989, 171–181; *Шихсаидов, Айтберов, Оразаев.* Сочинения, 38; *А.И.Абакаров, О.М.Давудов.* Археологическая карта Дагестана. М., 1993; *C.E.Bosworth.* Islamic frontiers in Africa and Asia // The Legacy of Islam. Ed. by the late J.Schacht with C.E.Bosworth. Oxf., 1979, 116–130; *Аликберов.* Эпоха, 45–70.

А. А.

Дахма — зороастрийский термин, восходящий через *дафма* к индоевропейскому корню ДХМБХ («хоронить»). В восточных регионах мусульманского мира, находившихся под влиянием древнеиранской культуры, Д. — «погребальное сооружение», «гробница», «надгробие» (араб. син. *суффа, тахт*). Доисламские Д. представляли собой произвольно ориентированные здания с плоской кровлей, включали одну-две или несколько погребальных камер и служили для выставления трупа на кровле и хранения очищенных костей внутри сооружения. Судя по материалам Пенджикента (Таджикистан), Д. предназначались для хранения останков членов одной семьи различного пола и возраста. В научной литературе их принято называть *наус*ами. С распространением ислама и сменой идеологии происходила постепенная трансформация погребальных сооружений и обряда. Мусульманские Д. ориентированы по странам света, а на кровлях устанавливались надгробия в честь умерших. Покойного в саване укладывали в центре погребальной камеры головой на север, обычно с поворотом лица на запад в сторону Макки/Мекки. При погребении соблюдалось разделение по половому признаку: мужчин и женщин хоронили в разных помещениях.

Остатки одной из ранних мусульманских Д. исследованы во время археологических работ на некрополе Чхар Бакр (Бухара) (по-



Миниатюра из рукописи (переписана в Бухаре в 1058/1648 г.) сочинения Низами «Хамса». Прорисовка И.Глазновой

гребения Абу Бакра Са‘да и его сына Абу Бакра Ахмада, конец X в.). Эта Д. представляет собой параллелепипед (высота — 0,75 м, сторона — 1,8 м, внутренние конструкции неизвестны), сложенный из необожженного кирпича. На протяжении столетий Д. и *хазиру*, в которой она находилась, неоднократно ремонтировали. Во второй половине XVI в., когда на месте старой была возведена новая *хазира*, древняя Д. оказалась под землей. Над ней соорудили новую Д., облицованную мрамором. Последняя во время одного из ремонтов в конце XIX — начале XX в. была заменена парой монументальных *саган* с кирпичной *чираг-хана* рядом. Этот *мазар* до сих пор является одним из главных мест паломничества бухарцев.

В XVI — начале XX в. в Бухаре, Самарканде и других крупных городах на территории культовых комплексов Д. возводились над погребениями (или для погребения) духовных авторитетов либо лиц, занимавших достаточно высокое социальное положение, и членов их семей. При большом разбросе размеров (общая площадь сооружений — от 1,4 до 230 м^2, высота — от 0,6 до 2,4 м) и различном декоративном оформлении (шлифованный кирпич, известняк, мрамор, ганч-алебастр) внешний вид их унифицирован. По форме Д. — параллелепипед с цоколем и фундаментом, толщина которого зависит от размеров сооружения. В XVI–XVII вв. по периметру их плоских кровель устанавливали ажурные мраморные балюстрады. Существовало два основных типа Д.: 1) собственно погребальное сооружение и 2) Д.-надгробие. Первый тип — наземные либо полуподземные погребальные камеры, перекрытые арочными сводами или небольшими куполами. Изучено несколько вариантов плана Д. этого типа. 1. В южной части здания располагается коридор, вход в него устроен в стене Д. либо с кровли. В северной стене коридора — входы в 2–3 погребальные камеры. Высота помещений — 1,6–2,2 м, в своде обычно устраивали световые отверстия — продухи; площади коридоров — от 7 до 32 м^2, площадь погребальных камер — от 6,8 до 22 м^2. 2. Д. состоит из двух погребальных камер без коридора. Вход-лаз ведет снаружи в помещение, предназначенное для погребения мужчин, в его стене располагается вход

в женскую погребальную камеру. 3. Двухкамерная Д. с индивидуальными входами в каждое помещение. 4. Однокамерные Д.

Отмечены особенности погребального обряда, восходящего к доисламским верованиям. Покойного укладывали в центре погребальной камеры на свеженасыпанный слой земли, саван развязывали и опускали на уровень груди. Останки предшествующего захоронения сдвигали в северо-восточный угол помещения. Разновидность сооружений этого типа — Д. без помещений, их внутреннее пространство засыпано чистой землей. По мере надобности в них для каждого умершего сооружали индивидуальные *сагана*ы либо кирпичные ящики (*сандук*).

Сооружения второго типа Д. (надгробия) часто отмечают захоронения духовных авторитетов, некоторые из них возводились какое-то время спустя после их смерти. Так, Д. над погребением Баха' ад-дина Накшбанда (ум. в 1389 г.) была возведена вместе с *хазир*ой в середине XVI в. от имени Шайбанида 'Абд ал-'Азиз-*хана*; Д. над могилой *х^{в}аджи* 'Абди (Самарканд), жившего в IX–X вв., была возведена в 1633 г. от имени Надира Диван-*биги* — сановника Имам-*кули-хан*а, и т.д. Такие сооружения внутри засыпаны чистым грунтом. Д.-надгробия отмечают захоронения женщин из рода *шайх*ов Джуйбари на Чхар Бакре (XVI–XVIII вв.). Они сооружались над одним или несколькими захоронениями в кирпичных ящиках, перекрывавшимися деревянными брусьями либо сводами. В западной стене такого ящика напротив головы погребенной часто располагаются небольшие ниши, в некоторых из них обнаружены стеклянные бутылки и донца тарелок с остатками пищи. Саваном джуйбаридкам служили нарядные шелковые ткани с вплетенными металлическими нитями.

Термин Д. применительно к описанным погребальным сооружениям до наших дней бытует среди коренного населения Бухары. Аналогичные постройки были широко распространены на территории Средней Азии и сопредельных районов, но назывались поиному. Так, сооружение, в котором был похоронен Шайбани-*хан* в Самарканде, в источниках именуется *суф*ой, а местное население называет его Д. На некрополе Газур-Гах (Иран) местные жители называют подобные сооружения *тахт*, а надпись на одном из них гласит — *суффа*.

Изображения Д., аналогичные описанным, известны на миниатюрах XV–XVII вв.

В последние 6–8 лет на некоторых популярных некрополях Бухары наблюдается следующая картина: на главном старом кладбище Хазрат-и Имом (Хадрат-и Имам) местные жители ремонтируют древние Д. и приспосабливают их для упокоения членов своих семей; на кладбище Чхар Бакр по типу древнего возведено полуподземное погребальное сооружение (две камеры с коридором).

Лит-ра: *Абу Тахир Ходжа*. Самария. Описание древностей и мусульманских святынь Самарканда / Пер. В.Л.Вяткина // СКСО на 1899 г. VI. Самарканд, 1899, 179, 187, 200, 211; *Б.А.Литвинский, А.В.Седов*. Культы и ритуалы кушанской Бактрии. М., 1984, 109–113; *М.Бойс*. Зороастрийцы (верования и обычаи). 3-е изд. СПб., 1994, 22; *Е.Г.Некрасова*. Бухарские дахмы // ОНУз. 1995, № 5–8, 118–122; *Golombek*. The Timurid Shrine, 76.

Е. Н.

ал-Джазба — психотехнический термин практического суфизма, означающий «путь божественного привлечения» и существующий наряду с «путем обучения» (*ас-сулук*). Ал-Дж. не встречается в Коране ни в этой, ни в какой-либо другой из однокоренных форм. Детально этот термин, скорее всего, был разработан в трудах последователей учений братьев ал-Газали: Абу Хамида ал-Газали (1058–1111) — в теоретическом плане и Ахмада ал-Газали (ум. в 1126 г.) — в практическом. В первую очередь это касается основателя самостоятельной школы, оформившейся позднее в суфийское братство ас-сухравардийа, Шихаб ад-дина Абу Хафса 'Умара ас-Сухраварди (1145–1234-35), который, будучи выдающимся практиком, дал в своих сочинениях ('Авариф ал-ма'ариф и др.) обстоятельное толкование многих психотехнических терминов суфизма, так или иначе вошедших потом в обиход различных братств.

По сути, ал-Дж. означает опосредованный (через здравствующего *шайх*а) или прямой (персонифицированным духом) духовный захват (*ат-тасарруф*) мистика божественным, происходящий благодаря установлению между ними духовной связи (*ан-нисба*

ар-рухийа) во время духовно-вербального общения (*ас-сухба*, перс. *сухбат*), при котором он теряет собственную волю (*ихтийар*), пребывая в неконтролируемом им экстатическом состоянии (*хал*) и наблюдая (*мушахада*) откровения (*мукашафат*) божественного мира.

По степени совершенства мистики подразделяются на привлеченных исключительно божественным (*ал-маджзуб ал-муджаррад*) и на абсолютно самостоятельно идущих по мистическому пути (*ас-салик ал-муджаррад*), духовные и практические усилия которых, реализуемые в каждодневных психотехнических упражнениях (*зикр, хатм, сама*ʻ и т.д.), всецело направлены на поступательное движение от стоянки (*макам*) к стоянке с целью установления духовной связи (*ан-нисба ар-рухийа*) с божественным (на начальных этапах обучения *салик*а установление такой связи опосредуется через *шайх*а). Однако отдельно обе эти степени постижения мистического знания не являются достаточно высокими, поскольку если в первом случае безвольно привлеченный божественным не будет знать, как достичь того же самого результата самостоятельно и как обучить этому, то и во втором случае не испытавший ал-Дж. не будет наверняка знать, к чему стремиться на своем пути обучения. Поэтому существуют следующие две степени, сочетающие *ас-сулук* с ал-Дж., и наоборот: для мистиков, идущих путем обучения и непрерывно испытывающих божественное привлечение (*ас-салик ал-мутадарик би-л-джазба*), и испытавших божественное привлечение и непрерывно идущих по пути обучения (*ал-маджзуб ал-мутадарик би-с-сулук*). Последнее сочетание в прохождении мистического Пути считается наиболее совершенным, так как в начале благодаря ал-Дж. мистик видит и познает то, к чему он должен прийти самостоятельными усилиями.

Данный вид сочетания ал-Дж. с *ас-сулук* получил широкое распространение в практике привлечения учеников *шайх*ами среднеазиатской школы х^ваджаган, а затем — *шайх*ами братства накшбандийа, которые определили его как «включение окончания [пути] в [его] начало» (*индирадж-и нихайат дар бидайат*). Этот вариант прохождения мистического Пути давал основание *шайх*ам братства, отражающим божественное, как в зеркале, в своих отполированных сердцах, быть посредниками (*васита*) в духовной связи и «охотиться» (*сайд*) на наиболее способных учеников в самых людных местах: на улицах, базарах и т.п. Таким образом в школу и братство были привлечены многие незаурядные личности: Авлийа' Кабир — *шайх*ом ʻАбд ал-Халиком ал-Гидждувани (ум. в 1220 г.), *сайийд амир* Кулал ас-Сухари (ум. в 1370-71 г.) — Мухаммад-*баба́* Саммаси (ум. в 1340 г.), ʻАла ад-дин ʻАттар (ум. в 1400 г.) — Баха' ад-дином Накшбандом (1318–1389) и др.

Весьма часто опосредованное через *шайх*а привлечение ученика заканчивалось инициацией (без испытательного срока) последнего уже при первых встречах с *шайх*ом. При этом ученик получал «второе рождение» (*виладат-и санийа*) и становился «духовным чадом» (*фарзанд-и ма*ʻ*нави*) инициировавшего его.

При прямом привлечении и инициации ангелом, «святым» или духом почившего *шайх*а ученик именовался *увайси*, по имени йеменского современника Пророка Увайса ал-Карани, инициированного духом Мухаммада (по одной из версий, после его смерти). Такого рода привлечение и инициация не требуют физической встречи и могут происходить при сколь угодно значительных разрывах в реальном времени между житием инициирующего и инициируемого. Однако *увайси* не может считаться полноценным мистиком, не пройдя курс обучения у здравствующего *шайх*а.

Типологические черты ал-Дж. можно проследить в вариантах пророческого призвания Мухаммада. Вполне очевидно, что сходные особенности привлечения божественным наличествуют и в других конфессиях.

Лит-ра: *ас-Сухраварди*. ʻАвариф, 181–216; *Кашифи*. Рашахат, 91, 283; *Акимушкин*. Ас-Сухравардийа // ИЭС, 215–216; *Хисматулин*. Практика, 36–63; *R.Gramlich*. Die Gaben des Erkenntnisse des ʻUmar as-Suhrawardi (ʻAwarif al-maʻarif). Wiesbaden, 1978, 89–106; *Ter Haar*. The Naqshbandi Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi // Naqshbandis, 86, 88; *Meier*. Zwei Abhandlungen, 245; *R. Gramlich*. Madjdhub // EI, NE, 5, 1029.

А. Х.

Джайне (*жай, жей*, чеч., инг.) — 1) книга; 2) одно из названий рукописного амулета (и его разновидности — талисмана). Некоторые исследователи полагают, что данный термин лег в основу названия ингушского общества Джейрах (Жъайрах Шахьар, Жъайрахой), располагавшегося в бассейне правого притока р. Терек — Армхи, включая район Дарьяльского ущелья от селения Гвилети (Гиелта) на юге и до г. Владикавказ на севере.

1. Среди множества способов гаданий у чеченцев и ингушей были распространены гадания по книгам. Наибольшим авторитетом пользовалась Седиен Джайне («Звездная книга», от чеч., инг. *седа* — «звезда»). Она разделена на двенадцать глав по числу зодиакальных созвездий и тех пророков, которые под ними родились. Согласно традиции, эта книга — арабского происхождения и с ней связана такая легенда. Некий Абдурзукк (араб. ʻАбд ар-Раззак), написавший ее с помощью *джинн*а (согласно поверьям, *джинн*ы, подслушивая ангелов, узнают сокрытое и сообщают его своим друзьям), встретил однажды на мосту пророка Мухаммада. Мухаммад задумал испытать, насколько сведущ Абдурзукк. Поняв, что Седиен Джайне открывает ему такие знания, которыми не дано обладать людям, и к тому же является даром, похищенным у Всемогущего хитростью и коварством, он немедля бросил книгу в реку. Она погрузилась на дно, однако Абдурзукк успел поймать и спрятать несколько листов, разнесенных ветром при ее падении. Уцелевшие письмена, дополненные предсказаниями ʻАбд ар-Раззака уже без содействия *джинн*ов, и составили Седиен Джайне.

Предсказывали неурожаи, болезни, войны, землетрясения и т.д. также по Пайхомар Сулейман Джайне («Книга пророка Сулеймана») и двум другим книгам, дошедшим не в полном объеме; выписки из них сохранились у некоторых ʻ*улама*ʼ.

Сокровенные книги имеются и у других кавказских народов. У адыгов, например, это Кетаб (или Джинэф тхылъ — «Книга белых джиннов»); на связь представлений о книге и о сокровенном знании указывает карачаево-балкарская поговорка китабха къарагъанча («как будто в книгу поглядевший»). Согласно традиции, читать и понимать подобные книги способен не каждый; это умение наследуется учеником от наставника.

2. У народов Кавказа, исповедующих ислам, широко распространены амулеты и талисманы: *джаду дуа, нуска/нусха, хайкал/айкал/эйкал*, а также *ашвква* (у абхазов), *к'а* (у даргинцев), *сабаб/савав* (у аварцев и лакцев), *дово* (у талышей) и т.д. По местным преданиям, *халиф* ʻАли постоянно носил амулет (Дж.), обладавший свойством отгонять врагов и побеждать «неверных».

К Дж. часто обращаются при лечении различных заболеваний, прежде всего нервно-психических расстройств. Считается, что целительной силой обладает и сам Коран: его кладут под голову больному, рядом с роженицей; согласно поверью, чтение его в мавзолее Ташов-*хаджжи* приносит избавление от болезни, и т.д. Отдельные *айат*ы так и называются — «охраняющие» (*айат ал-хифз*), «исцеляющие» (*айат аш-шифа*ʼ) и т.д. У карачаевцев и балкарцев, к примеру, бытует выражение Китаб ачдырыргъа — «лечиться у *мулл*ы по Священному писанию». Обычно делают три одинаковых Дж.: один прячут в доме, другой зашивают в одежду, третий кладут на дно чашки с водой, предназначенной для больного (или написанную на бумаге молитву «смывают» водой, которую дают выпить больному). Иногда текст пишут на длинной полоске белой бумаги или на белой шелковой ткани, складывают, зашивают в лоскут (предварительно опустив его в растопленный воск) и вешают его на шею или ногу либо прикрепляют к одежде больного.

Эффективным способом лечения признают ношение различных предметов, взятых со «святого» места, например кусочка камня, привезенного из *хаджж*а.

Дж. используют как оберег главным образом для детей (наиболее подвержены риску) и мужчин. Так, у абхазов в третью пятницу после рождения ребенка устраивается особое пиршество, на котором присутствуют близкие родственники и все женщины селения. Духовные лица и женщины читают молитвы, затем *мулла* пишет текст-заклинание, заворачивает его в черную ткань (также опустив перед этим в растопленный воск) и надевает на шею ребенку или прикрепляет к колыбели.

Применяют Дж. и в любовной магии как для того, чтобы «привязать» одного человека к другому чувством непобедимой любви, так и для того, чтобы вызвать чувство ненависти. Чеченцы и аварцы прибегали к Дж., чтобы уберечься от так называемых Горных колдуний, которым была известна «трава, заставляющая лаять». «Колдунья», чаще в полнолуние, выходила из дома, стараясь ни с кем не встречаться по пути на гору, где росла трава. Там она должна была обнажиться и, пятясь и срывая растения между ступнями ног, мысленно и вслух произносить: «Я не признаю Бога, я не его создание: я равна ему и так же могущественна, как и он. Я навсегда отрекаюсь от него». Собранную таким образом траву сушили и незаметно клали в пищу или питье либо бросали в огонь очага, возле которого сидела «жертва». Некоторые служители мусульманского культа в Чечне славились способностью «отчитывать» подобную ворожбу определенными молитвами.

Для ограждения дома от всевозможных бед Дж. прибивают над входной дверью, на потолке или в углу, иногда закапывают в сарае, саду или во дворе (это может быть и дощечка с молитвой или священной формулой «Да поможет Аллах»). В то же время самое действенное средство против недоброжелателя — украдкой, с соответствующими заклинаниями спрятать Дж. на пороге или в одном из углов его дома.

Дж. прикрепляют к уздечке и вешают на шею домашним животным (в последнем случае не только как оберег). У абхазов зафиксирован такой обряд: в *курбан-байрам мулла* пишет *айат*ы или молитвы на листьях, которые дают съесть «старшему» жертвенному животному — барану, быку, козлу. Иногда листья заворачивают в навощенную ткань и надевают на шею или привязывают к хвосту «вожака». Такая жертва должна помочь человеку в потустороннем мире пройти по мосту *сират* и обрести место в раю.

Для придания амулету особой силы Дж. зашивают в кожу, парчу, красное сукно и придают ему форму трех- или четырехугольника. Дж., написанные на полоске бумаги шириной около 2,5 см и длиной в рост человека, с подписью и печатью *муллы*, согласно поверьям, надежно ограждают не только от сглаза, ранений, но и от дьявольского наваждения. Амулет может быть и украшением: его раскрашивают, вышивают цветными нитками, вкладывают в футляр, носят на цепочке. Существуют амулеты, которые хранят как фамильную реликвию, ими клянутся и заклинают других.

Дж. можно рассматривать как своего рода проявление сращивания ислама и древних поверий. Кроме того, следует учитывать, что, согласно исламской традиции, буквами управляет некий космический порядок. Так, крупнейший мусульманский философ-мистик Ибн ал-‘Араби (ум. в 1240 г.), излагая метафизический принцип «науки о буквах», рассматривал Вселенную как Священное писание (Коран), буквы которого начертаны Божественным пером (*калам*). Хуруфиты, сторонники Фазлуллаха/Фазл Аллаха ал-Хуруфи Наими (тебризец, уб. в Ширване по приказу Миран-*шаха* в 1402 г.), придерживались идеи о священном характере букв арабского алфавита и заключенной в них разгадке тайн Вселенной (ал-Хуруфи изложил свое учение в Джавидан-нама — «Книге о вечности», в конце XIV в. оно получило распространение в Азербайджане, а затем в других мусульманских странах).

Лит-ра: *А.П.Ипполитов*. Этнографические очерки Аргунского округа // ССКГ. Вып. I. Отд. 3. Тифлис, 1868, 16, 19–25; *Г.Ф.Чурсин*. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махаикала, 1929, 39–41, 46–52; *Г.В.Смыр*. Ислам в Абхазии и пути преодоления его пережитков в современных условиях. Тб., 1972, 160–162; *Г.А.Гаджиев*. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991, 39–40; *Н.Л.Жуковская*. Амулет // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. Религиозные верования. М., 1993, 17–19; *Х.А.Хабекирова*. К вопросу о магических обрядах и действиях в народной медицине адыгов // Из традиционной этнографии народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1993, 81–82; *Г.Г.Тхагапсова*. Народная медицина адыгов (Историко-этнографический аспект). Майкоп, 1996, 92, 94, 100.

Дж. М.

Джамшеди (в русской этнографической литературе иногда — джемшиды) — этнографическая группа, традиционное место расселения которой — область Бадгиз (Северо-Западный Афганистан, Восточный Туркменистан). По официальным данным, в Туркменистане численность Дж. составляла

1608 человек в 1920 г., а в 1927 г. — 1361 человек. Основная масса Дж. живет в Афганистане между реками Герируд и Мургаб, где их численность составляет около 60 000 человек. Дж. ираноязычны.

По преданиям, Дж. происходят от легендарного персидского царя Джамшеда. После завоевания Ирана арабами Дж. обосновались в Систане, а при Тимуре (в 1392–1393 гг.) один род Дж. был переселен в Бадгиз для охраны границ Хурасана/Хорасана от грабежей и набегов туркмен. При этом Тимур отдал эту местность главам Дж. в вечный лен, вследствие чего обитатели Бадгиза стали называться по имени небольшого господствующего рода Дж. Некоторые исследователи полагают, однако, что Дж. появились в Бадгизе еще до монгольских завоеваний.

Дж. — мусульмане-сунниты ханафитского толка. Они делятся на многочисленные роды (*та'ифа*), но генеалогическая традиция, согласно которой члены других родов помимо главенствующего тоже могли бы вести свое происхождение от Джамшеда, у Дж. отсутствует. Исторически сложившееся объединение Дж., в свою очередь, входит в более крупное объединение, известное под названием *чар аймак* («четыре племени»). В *чар аймак* входят также этнографические группы фирузкухи, таймани и таймури. В зависимости от места и времени, в частности в Туркменистане 20-х гг., вместо таймури к объединению *чар аймак* могли относить хазара из Кала-ий Нау, Зури или Кипчака.

История появления Дж. на территории Российской империи связана с событиями 1885 г., когда к югу от г. Марва/Мерва у моста Таш-Кёпри произошло военное столкновение русских войск под командованием генерала А.В.Комарова и пограничных отрядов афганской армии (в основном Дж.). Накануне этих событий предводитель Дж., Мехди Кули-*хан*, предоставил англичанам информацию о продвижении российских войск, а также просил поддержки у Кабула. Английская сторона, однако, надеялась, что военные столкновения между Россией и Афганистаном укрепят английские позиции, и отказала в помощи. Видя численное превосходство российских войск и бездействие афганских властей, Дж. добровольно перешли на российскую сторону. Кабул расценил этот шаг как предательство, и после битвы у Таш-Кёпри главу Дж., Ялангтуш-*хана*, и его братьев увезли в столицу и посадили в тюрьму. В 1908 г. его потомкам удалось бежать в Бадгиз, где совет старейшин Дж. принял решение эмигрировать на территорию Российской империи. В 1908 г. 3000 Дж. появились в долине р. Кушка возле Чаман-и Бид и Кала-йи Мор.

После Октябрьской революции и начала гражданской войны Дж. снова бежали в Афганистан, где их поселили подальше от советской границы в Кундузе. Тем не менее в 1919 г. и в 20-х гг. большое число Дж. опять вернулось в советский Туркменистан, где им были предоставлены земли в Кушкинском и других районах оазиса р. Мургаб.

В начале 30-х гг. многие Дж., недовольные своим положением в советском Туркменистане, вернулись в Афганистан. Однако самый влиятельный вождь Дж., Са'ид Батур, выразил желание остаться. Позже к нему была отправлена делегация, чтобы уговорить его тоже вернуться. Са'ид Батур согласился, но был убит, как только перешел афганскую границу (очевидно, за дружественное отношение к русским).

Дж. (как и белуджи, а также хазара) традиционно занимались полукочевым скотоводством; разведение мелкого рогатого скота, преимущественно овец, могло сочетаться с сезонным полеводством. Для зимовки некоторые Дж. строили стационарные жилища, во время кочевок пользовались юртами. В 30–40-е гг. оставшиеся в Туркменистане Дж. были переведены к оседлости. Большинство Дж. до сегодняшнего дня заняты в хлопководстве, однако в их материальной культуре сохранились многочисленные пережитки кочевого образа жизни.

В 20-е гг. XX в. Дж. еще выступали как самостоятельная этническая группа, однако позднее из-за своей малочисленности и в результате национальной политики 30-х гг. были поглощены белуджами.

По сообщениям этнографов первой половины XX в., Дж. Туркменистана не отличались религиозностью. Пятикратную молитву обычно совершали только во время *рамазана*. Дж. Туркменистана почитают те же «святые» места, как их соседи туркмены, белуджи или хазара. Глав мусульманских общин,

особенно в советское время, выбирали не столько за книжные знания, сколько за харизму человека или даже его семьи. Известен случай, когда в 20-е г. XX в. после смерти *мулл*ы, особо почитаемого среди Дж. и хазара Кушкинского района, место умершего заняла его жена, которая даже надевала мужскую рубашку, продолжая носить, однако, женский головной убор. Некоторым служителям культуры приписывалась способность колдовать (*джадугари*) или по крайней мере снимать порчу.

Дж. Туркменистана кроме родного языка владеют белуджским и туркменским. Знание русского языка распространено почти исключительно среди мужской части населения. В конце 20-х гг. XX в. предпринимались попытки перевести персидскую письменность на латинскую основу (первая азбука вышла в 1931 г. в Ашгабаде), причем латинизированный персидский алфавит в Туркменистане сильно отличался от латинского алфавита персидско-таджикского языка. В 1936 г. эта письменность была запрещена, туркменский и русский языки остались для Дж. единственными языками школьного обучения и официального делопроизводства.

Широкомасштабное изучение материальной и духовной культуры Дж. (а также хазара) провели члены Среднеазиатской экспедиции АН СССР 1926–1929 гг., результаты работы которой хранятся в архивах Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) в Санкт-Петербурге.

Лит-ра: *А.А.Семенов*. Джемшиды и их страна (По джемшидской рукописи начала XX в.) // Изв. ТОРГО. 1923, XVI; *Букинич*. Старинный костюм; *Гафферберг*. Формы брака; *она же*. Жилище джемшидов Кушкинского района // СЭ. 1948, № 4; *она же*. Белуджи; *Ferdinand*. Ethnographical Notes; *Janata*. Die Bevölkerung; *Rzehak, Pristschepowa*. Nomadenalltag.

Л. Ж.

Джуйбари, *хᵛаджа* Ислам (ум. в 1563 г.) — основатель клана джуйбарских *шайх*ов, возглавивших бухарскую ветвь братства накшбандийа. После смерти Махдум-и А'зама (ум. в 1542 г.) — руководителя братства и своего учителя — *хᵛаджа* Ислам в ожесточенных спорах и столкновениях с другим преемником *шайх*а — *маулана* Лутф Аллахом Чусти узурпировал руководство бухарскими братьями хᵛаджаган/накшбандийа. Все это способствовало усилению влияния джуйбарских *шайх*ов, в семье которых прочно установилось правило передачи руководства братством старшему потомку. *Хᵛаджа* Ислам положил начало и самому обширному частному хозяйству того времени; основная часть имущества также передавалась только старшему в роду (по закону майората) с ущемлением прав остальных наследников. Подобная практика вызывала крайне негативную реакцию некоторых бухарских '*улама*', усматривавших в этом отступление от прямых предписаний Корана (4:175/176) и норм *фикх*а. Однако джуйбарские *шайхи*, прибегая к помощи правителя, по приказу которого *кади* или *шайх ал-ислам* выносил соответствующее решение, добивались признания законности своих действий.

В 1557 г. *хᵛаджа* Ислам сумел привести к власти в Бухаре своего *мурид*а 'Абд Аллах-*хан*а II (легитимно правил в 1583–1598 гг.). Некоторое время спустя по приказу последнего жилые и хозяйственные постройки джуйбарских *шайх*ов, примыкавшие с юго-запада к Бухаре, были обнесены крепостной стеной и включены в территорию города; по названию этого района — Джуйибар и получили свою родовую *нисбу* джуйбарские *шайхи*. Преемники и наследники *хᵛаджи* Ислама — *хᵛаджа* Са'д (ум. в 1589 г.), Тадж ад-дин (ум. в 1646 г.) и их потомки оказывали значительное влияние на последних Шайбанидов (1600–1603) и первых Аштарханидов (Джанидов, 1603–1657), используя его для получения солидных дарений от правителей в виде недвижимости, денег и т.д. Другим источником обогащения рода была караванная торговля. Так, караваны *хᵛаджи* Са'да ходили в Кашгар, «Казахстанские земли», Казань и даже Москву, правитель которой, как утверждается в биографиях джуйбарских *шайх*ов, всячески приветствовал стремление «великого *хᵛаджи*» к установлению торговых и политических контактов.

Опыт предшествующих «святых» семейств (например, потомков *саййид*а Ата, *хᵛаджи* Ахрара) подсказывал, что их статус и авторитет опирались на легитимность родословной, восходящей к знаменитому и непреложному духовному авторитету, а че-

рез него — к семье Пророка или к первым *халифам* и *асхабам*. Наличие такой родословной открывало им путь к освобождению от налогов и служило определенной гарантией их неприкосновенности, а также давало право занимать некоторые саййидские должности при дворе. Приведенные в биографических источниках варианты саййидской родословной *х^ваджи* Ислама не выдерживают критики, тем не менее биографам джуйбарских *шайхов* удалось убедить общественное мнение в ее достоверности. Кроме того, джуйбарские *шайхи* старались установить родственные связи с другими авторитетными семействами (например, с потомками Махдум-и А'зама, йасавитского *шайха* Касим-*шайх* Карминаги) и с представителями правящих династий. И все же они уступали в легитимности древним родам, в частности роду *саййида* Ата. При распределении саййидских чинов *саййид*-атаидам отдавали предпочтение перед джуйбарскими *шайхами*, не имевшими древнего письменного подтверждения своего происхождения от потомков Пророка, хотя их и признавали *х^ваджами*.

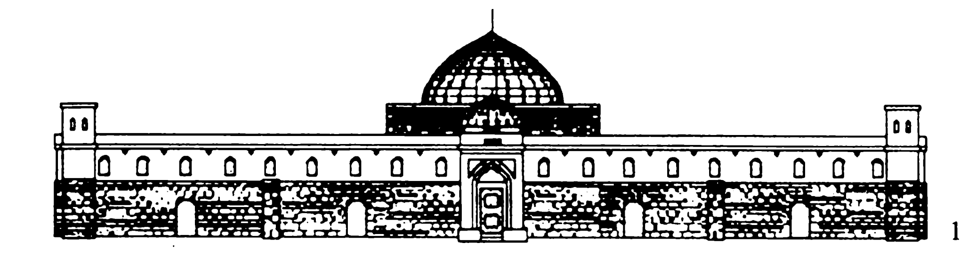
Политическая активность, стремление приумножить семейное достояние и прочие мирские заботы отдалили джуйбарских *шайхов* от мистической и ритуальной практики; в свои *ханаках* они стали назначать *сар-халка* («глава кружка»), которые и занимались обучением *талибов*. Последние формально оставались *муридами* кого-нибудь из джуйбарских *шайхов*, но редко кому из них удавалось даже просто вступить в контакт со своими *муршидами*. Правда, уже сын и наследник Тадж ад-дина — Мухаммад Йусуф (ум. в 1651 г.) старался избегать мирских дел, предпочитая дворцовым приемам (на которых обязательно должны были присутствовать джуйбарские *шайхи*) мистическое уединение и занятия *зикром*. В таком же духе он воспитал своего сына и преемника Мухаммад Йа'куба (ум. в 1679 г.), который отказался от установленного в семье правила майората и, согласно нормам *'илм ал-фара'ид*, разделил доставшееся ему родовое состояние между братьями и ближайшими родственниками.

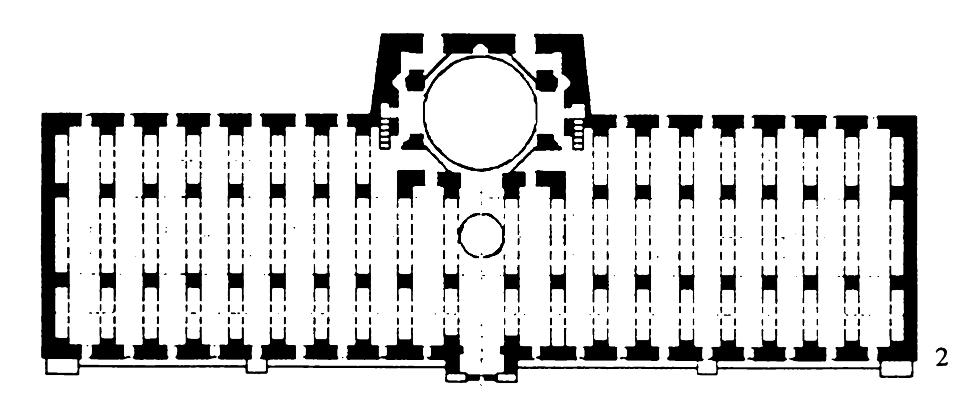
Экономическое могущество позволяло джуйбарским *шайхам* заниматься и орошением заброшенных земель, строительством, благоустройством, благотворительностью (в частности, они устраивали бесплатное кормление нуждающихся). На их средства в Мавараннахре и Хорасане было возведено около ста различных зданий и сооружений (мечети, *мадрасы*, мосты, бани, караван-сараи), десятки других отремонтированы. Еще в XIX в. в *мадрасах* Бухары, находившихся на содержании джуйбарских *шайхов*, сохранялась самая высокая плата студентам, *мударрисам* и обслуживающему персоналу.

Лит-ра: *Мир Мухаммад-Хусайн б. мир Хасан ас-Сарахси ал-Хусайни.* Са'дийа // Рук. ИВ АН РУз, I, № 1439, 2^а–6^б; *Бадр ад-дин б. 'Абд ас-Салам ал-Хусайни ал-Кашмири.* Раудат ар-ридван ва-хадикат ал-гилман // Рук. ИВ АН РУз, № 2094; *Абу-л-'Аббас Мухаммад-Талиб б. Тадж ад-дин Хасан Джуйбари.* Матлаб ат-талибин // Рук. ИВ АН РУз, № 80; *Ан.Дженкинсон.* Путешествие в Хиву и Бухару. Путешествие в Среднюю Азию 1558–1560 гг. // Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. Пер. с англ. Ю.В.Готье. Л., 1937, 182–183; *Н.Ханыков.* Описание Бухарского ханства. СПб., 1843, 62, 190; *В.Л.Вяткин.* Шейхи Джуйбари. Ходжа Ислам // Бартольду, 3–19; *П.П.Иванов.* Хозяйство Джуйбарских шейхов (к истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI–XVII вв.). М.–Л., 1954, 3–27; *Б.А.Ахмедов.* Роль Джуйбарских ходжей в общественно-политической жизни Средней Азии XVI–XVII веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985, 16–31. *DeWeese.* Islamization, 392–396, табл. 5.2, 386–387; *R.D.McChesney.* Central Asia: Foundations of Change. Princeton, New Jersey, 1994, 109–115; *Б.Бабаджанов.* Архитектурные памятники в письменных и исторических источниках (о строительной деятельности Джуйбаридов) // Архитектура и строительство Узбекистана. Таш., 1991, № 6, 8–10; *J.Paul.* La propriété foncière des sheykhs Juybari // CAC. 1997, № 3–4, 183–202; *B.Babadjanov.* Mawlana Lutfallah Chusti. An outline of his hagiography and political activity // Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, 1999, 149, 1, 67–89; *B.Babadjanov, M.Szuppe.* Les inscriptions persanes de Char Bakr, nécropole familiale des khwaja Juybary près de Boukhara // Corpus inscriptionum iranicarum, XXXI, L., 2002.

Б. Б., М. Ш.

Джума (араб. *джум'а* — «пятница», отсюда *масджид ал-джум'а*, или *ал-масджид ал-джами'*) — соборная мечеть (в обиходе Джу-


1


2

Дербент. Джума-мечеть
1. Северный фасад. Частичная реконструкция А.К.Аликберова на основе чертежей К.Кресвелла и С.О.Хан-Магомедова
2. План. По С.О.Хан-Магомедову

Джума-мечеть) в Дербенте, один из наиболее важных в историко-культурном отношении культовых памятников ислама на Кавказе. Исследователи считают эту мечеть самой древней на территории бывшей Российской империи. Мечеть расположена у главной площади старого Дербента (Майдан ал-Баб), в верхней части *шахрастан*а, в районе проживания местной знати. К ней ведет улица, начинающаяся от центральных ворот города (араб. Баб ал-хадид, тюрк. Орта-капы). Источники упоминают о фонтане перед соборной мечетью и большом рынке на примыкавшей к ней площади.

Дж. — это целый архитектурный ансамбль, состоящий из собственно мечети, *мадрас*ы и жилых построек для служителей мечети. Основу комплекса составляет здание мечети — прямоугольное в плане сооружение больших размеров (68×28 м) с выступом в центральной части южного фасада. Трехнефный зал, вытянутый в направлении восток–запад, имеет прямоугольную форму. Его внутренние размеры, согласно обмерам С.О.Хан-Магомедова, — 67×17 м. Ширина среднего, основного нефа — 6,3 м, а боковых нефов — по 6 м. Расстояние между квадратными в плане колоннами — 2,4 м. В поперечном направлении колонны связаны стрельчатыми арками. Центральный вход, расположенный посередине северного фасада, ведет в квадратный в плане центральный зал со стрельчатым куполом, орнаментированным растительным узором. Интерьер зала оформлен пилястрами и другими архитектурными элементами.

В «Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик» Абу Бакра ад-Дарбанди (ум. в 1145 г.) зафиксировано историческое название Дж. — Масджид ал-Баб. Соборная мечеть упоминается в Дарбанд-нама и других средневековых исторических источниках как памятник,

построенный в середине VIII в. арабским полководцем Масламой, вытеснившим из города хазар.

Относительно происхождения Дж. существует две точки зрения. Большинство исследователей считает, что в основе здания мечети лежит христианский храм (базилика), который обслуживал духовные запросы местного албанского населения, греков и сирийцев. В середине VIII в. арабы переделали храм в мечеть, причем без кардинальных изменений. И.Н.Березин зафиксировал христианские предания о принадлежности этого здания «нашей» религии. А.А.Кудрявцев обнаружил в нем конструктивные особенности христианской культовой архитектуры, и это обстоятельство, по его мнению, объясняет типологическое сходство сооружения с христианской базиликой. Против общепринятой точки зрения выступает С.О.Хан-Магомедов, утверждающий, что Дж. не перестраивалась, а изначально строилась как мечеть. Он, в частности, аргументирует свою точку зрения особенностями кладки нижних частей мечети.

Современная Дж. существенно отличается от сооружений периода арабо-хазарских войн. Дербент многократно подвергался разрушениям, и мечеть не раз перестраивалась. С.О.Хан-Магомедов признает, что объемно-пространственная композиция нынешней Дж. сложилась в основном в XIV в. Возможно, от эпохи Масламы сохранился лишь фундамент: топография центральной части города, в районе плотной застройки, не могла меняться произвольно, поэтому и сохранилось первоначальное ориентирование. Однако при генеральной реконструкции строители могли повторить в Дж. конструктивные элементы наиболее известных в ту эпоху мечетей.

В архитектурном отношении Дж. скорее всего напоминает культовые сооружения XI–XII вв. Это означает, что реконструкция ее была осуществлена в эпоху классического ислама, возможно даже при Сельджукидах, тем более что в последней четверти XI в. в Дербенте происходит смена правящих династий, строятся новые учебные заведения, суфийские обители, караван-сараи, создаются оригинальные сочинения местной исторической и богословской литературы.

Изучение мусульманской архитектуры X–XII вв. показывает, что фасад Дж. очень близко повторяют два некогда знаменитых исторических памятника Каира: мечеть ал-Хакима и мечеть Бейбарса. Строительство пятничной мечети, получившей имя фатимидского *халифа* ал-Хакима (ум. в 1021 г.), развернулось еще при его предшественнике, *халифе* ал-‘Азизе (ум. в 996 г.), а ал-Хаким торжественно открыл ее в 1013 г. Центральный вход уравновешен двумя дополнительными входами с каждой стороны и небольшими минаретами по краям. Согласно реконструкции К.Кресвелла, минареты были частью и продолжением фасадной стены, выдвинутыми ровно на столько же, сколько и портал центральных дверей. Небольшие по размерам оконные проемы характерной формы, расположенные на равном удалении друг от друга чуть выше уровня дверей фасада, почти полностью повторяются в архитектуре Дж.

Мечеть Бейбарса, построенная мамлюкским *султан*ом в 1267–1269 гг., после отражения нашествия монголов, повторяет архитектурные особенности фасадной части Дж. в еще большей степени, за исключением того, что помимо центральных нет других дверных проемов. Окна находятся на том же уровне. Кладка стены мечети напоминает подпорную стену Дж. (облицована мраморными плитами в середине 1990-х гг.). Над уровнем портала сооружение продолжается в том месте, где у дербентской мечети расположен большой свод. С двух торцевых сторон сооружения возвышаются башни-минареты с узкими окнами. Эта конструктивная особенность мечети Бейбарса имеет чрезвычайно важное значение, поскольку объясняет отсутствие минарета/минаретов у главной мечети Дербента. По мнению С.О.Хан-Магомедова, не сохранилось никаких следов, доказывающих его существование в прошлом. Правда, они и не могли сохраниться: в Дербенте монголы разрушали верхние части башен до высоты городских стен. Так же они поступали с минаретами, в которых оборонялись осажденные: это доказывают многочисленные примеры дагестанских минаретов, пострадавших во время монгольской экспедиции 1239 г.

В ходе генеральной реконструкции от квадратного в плане сооружения, имевшего в центре внутренний двор, оставили лишь

галерею, немного изменили форму башен-минаретов, которые сохранились лишь в виде башенных выступов подпорной стены. Первоначально они были симметричны относительно портала, так же как и дополнительные дверные проёмы фасадной стены. Один из дверных проемов впоследствии был заложен: изначально конструкция сооружения была строго симметричной. Существенным изменениям впоследствии подверглось лишь правое крыло фасада, примыкающее к пристройкам (хозяйственному блоку и *мадрасе*).

Поначалу Дж. была мечетью ранних мусульманских переселенцев, позднее в ней собирались маликиты и ханбалиты, а в буидскую эпоху она оказалась в руках шиитской общины города. В эпоху Великих Сельджуков шиитов на всех должностях замещали суннитами, и прежде всего шафи‘итами. Должность *имама* Дж. занимали известные богословы того времени. Так, *имам* Ибн ал-Му’аззин был учеником знаменитого *шайх ат-та’ифа* Абу Джа‘фара ат-Туси, одного из основоположников имамитского шиизма. *Имам* Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б. Исма‘ил ал-Факих ал-Баби, более известный под *нисбой* ал-Кудайби, получил образование в одном из самых престижных высших учебных заведений Халифата того времени (до появления ан-Низамии в Багдаде) — *мадрасе суфия шайха* ал-Хатиба ал-Мусанны. Аш‘аритский богослов Абу-л-Хасан ‘Али б. Мухаммад ал-Басри, *имам* Дж. во времена Великих Сельджуков, в свое время обучался в багдадской ан-Низамии у выдающегося шафи‘итского *шайха* Абу Бакра аш-Шаши ал-Мустазхири (ум. в 1114 г.) и верховного *шайха* Багдада Абу Са‘да ас-Суфи (ум. в 1055 г.). Шиитское влияние в Дербенте было вновь восстановлено Сефевидами.

Религиозное возрождение конца XX в. в Дагестане вновь было отмечено обострением борьбы суннитов и шиитов за влияние в Дж., которая завершилась утверждением этнических азербайджанцев (шиитов) на наиболее важных должностях культового комплекса. Однако в конфессиональном отношении никаких особых изменений не произошло: в качестве главной мечети города Дж. открыта для всех верующих.

Лит-ра: Derbend-Nameh; *ад-Дарбанди.* Райхан; *С.О.Хан-Магомедов.* Дербент. М., 1958, 61–68; *он же.* Джума-мечеть в Дербенте // Советская археология, 1970, № 1, 202–220; *J.D.Hoag.* Islamic Architecture. N. Y., 1975, 67–70, 78–79; *Кудрявцев.* Древний Дербент; *Аликберов.* Эпоха, 476–480.

А. А.

Дудаланы (Дудов), **Айсандыр** (известен как *шайх* ‘Абдуллах /‘Абд Аллах Бухарачи, ‘Абдул-Кады /‘Абд ал-Кади, Халал, Карт-*бабá* и т.д., ок. 1620 — ок. 1735) — выдающийся карачаевский религиозный и общественный деятель, поэт, один из первых проповедников ислама в Карачае и Балкарии. Родился в *ауле* Хурзук Большого Карачая в семье карачаевских князей Дудовых. Был женат на дочери Эльбуздука Крымшамхалова (известен по русским документам 1639 г. как могущественный князь Карачаевской Кабарды). Учился в Бухаре (отсюда его прозвище Бухарачи, ал-Бухари), где выучил арабский язык, получил основательное духовное образование в рамках суннитской традиции. Есть основания полагать, что в Бухаре он приобщился к мистицизму и стал *шайхом* одного из суфийских братств.

Вернувшись на родину, Д. А. развернул активную проповедническую деятельность по искоренению язычества и утверждению ислама в Карачае и Балкарии. С его именем связывают постройку в *ауле* Карт-Джурт (на месте языческого святилища) первой в Карачае мечети и основание первых мусульманских школ, где обучали арабской грамоте. Считается, что он был первым *кади* Карачая, возможно и Балкарии.

Д. А. активно участвовал в общественно-политической жизни народов Северного Кавказа. Несколько раз в конце XVII — начале XVIII в. он содействовал мирному разрешению конфликтов между Кабардой и Карачаем. В 1715 г. он участвовал в качестве третейского судьи в урегулировании земельного спора между Крымом, Кабардой и горскими обществами Балкарии.

Д. А. известен и как крупнейший поэт Карачая и Балкарии своего времени. До нас дошли его высокохудожественная этико-философская поэма Карт Бабаны сезю («Слово старого мудреца»), прекрасные переложения на карачаево-балкарский язык известных

средневековых восточных поэм Тахир и Зухра, Нур-Мухаммад, Лайла и Маджнун, и др. С его именем связывают авторство первой карачаевской мусульманской поэмы Иман-Ислам («Вера-Ислам»), в которой на доступном языке изложены основы исламского вероучения, и популярной трилогии «Рождение Пророка», «Вознесение Пророка», «Смерть Пророка», написанной в форме религиозной поэмы. Авторство этих произведений некоторые исследователи приписывают другим известным карачаевским и балкарским поэтам — Исмаилу Акбаеву, Кязиму Мечиеву, Исмаилу Семенову и т.д.

Д. А. стал основоположником нового жанра в карачаево-балкарской поэзии — религиозных поэм-песен (*зикирле* — от араб. *зикр*), рецитация которых составляет непременный элемент ритуала *маулид*ов. Традиционно *маулид* (араб.) — праздник рождения Пророка, однако в ритуальной практике карачаевцев он устраивался по поводу разных знаменательных событий. В настоящее время практика *маулид*ов закрепилась как часть ритуала поминок, во многом отражая местную специфику ислама.

Д. А. умер в Карачае в 115-летнем возрасте, предполагаемых мест его захоронения несколько — в Кубанском и Тебердинском ущельях. Предполагаемая могила в Теберде — место паломничества (*зийарат*) мусульман со всего Северного Кавказа. В народной памяти сохранилась песня-панегирик в честь Д. А.

Значение Д. А. выходит за национальные рамки — его почитали на всем Северном Кавказе, а произведения, написанные на *тюрки*, были популярны у тюркских народов Кавказа и Поволжья.

Лит-ра: *Н.М.Кагиева*. Дерс китаб. Черкесск, 1996.

Т. У.

Дукчи-ишан — прозвище одного из суфийских авторитетов Ферганской долины конца XIX в. Мухаммад-'Али (Мадали) б. Мухаммад-Сабира. Известен как предводитель Андижанского восстания 1898 г. Родился приблизительно в 1850-51 г. в селении Шахидан (под Маргиланом) в семье потомственного изготовителя веретен (*дукчи*, *ийкчи*), откуда и произошло его прозвище. В юношестве он сопровождал отца, выезжавшего в Самарканд и Бухару, где был отдан «в услужение» местным *мулл*ам и обучен основам арабской грамматики, чтению Корана и т.п. Примерно в 15–16-летнем возрасте стал *мурид*ом накшбандийского *шайх*а Султан-*хан-тура* в селении Таджик (около Маргилана). Сам Д.-и. писал, что в 26 лет он получил *иршад* от своего *пир*а. Два года спустя он был «поднят на белом войлоке» ближайшими последователями Султан-*хан-тура* — этот ритуал означал, что Д.-и. был признан *халифá* (духовным преемником) своего учителя и что он обрел духовную связь (*нисбат*) с *шайх*ами братства. После смерти Султан-*хан-тура* (приблизительно в 1882 г.) Д.-и. с несколькими учениками своего покойного *муршид*а перебрался в селение Мингтипа (в 35 км к юго-востоку от Андижана); сюда же они перевезли останки Султан-*хан-тура*, потомки которого, однако, добились немедленного возвращения останков в селение Таджик.

В возрасте 34 лет (по лунному календарю) Д.-и. отправился в *хаджж* (морским путем через Индию); после годичного проживания в Мекке вернулся в селение Мингтипа, где на средства его почитателей и *мурид*ов была возведена *ханака*, включавшая в себя мечеть, *мактаб*, библиотеку, помещения для приема гостей и приготовления пищи, конюшни и т.п. Среди прибывавших «с подношениями *Ишан*у» было много таких, кто жаловался на притеснения со стороны российских властей и представителей местного самоуправления (включая суды *кази*ев). Эти люди пытались склонить Д.-и. к немедленному выступлению и предлагали начать его с резни «мужиков» (= русских переселенцев). *Ишан* удерживал недовольных, полагая, что изменить положение может только всеобщий *газават*.

Община Д.-и. имела последователей в других городах и селах Ферганской долины, куда были назначены *халифá* (заместители) для управления «делами братьев» (*йаран*). На собрании *мурид*ов в Ошском уезде (начало 1898 г.) был составлен документ, в котором Д.-и. был объявлен преемником (*халифá*) Посланника Аллаха с правом объявлять *газават* и обязанностями «повелевать

одобряемое и запрещать порицаемое» (*ал-амр би-л-ма‘руф ва-н-нахй ‘ан ал-мункар*). Д.-и. внес поправку в этот документ, назвав себя «*халифá* господина ‘Умара (б. ал-Хаттаба ал-Фарука)», подобно которому он намеревался «вершить справедливость». На основании этого документа Д.-и. составил воззвание о *газавате*, текст которого размножался посредством деревянных штампов. Лишь небольшая часть получивших послание Д.-и. (старейшины узбекских и киргизских родов, некоторые чиновники органов самоуправления и др.) изъявила готовность к немедленному выступлению, другие или вовсе отвергли призыв *Ишана*, или соглашались участвовать в *газавате*, но требовали его подготовки. *Ишан* и на этот раз сумел уговорить своих наиболее радикальных последователей отложить выступление на 1–1,5 месяца. Отсрочка не увеличила числа сторонников *газавата*, главным образом потому, что в глазах большинства мусульман региона Д.-и. не обладал законной властью для руководства *газаватом*. Желая узаконить статус своего *муршида* (в качестве «главного *гази*»), его *муриды* за день до выступления (17 мая 1898 г.) провели церемонию «вознесения в *ханы*» (*хан кутарилиш*) Д.-и. Этот акт, с одной стороны, отразил стремление восстановить исламское государство вместо ликвидированного царскими властями Кокандского ханства (19 февраля 1876 г.), а с другой — показал, что среди основной части *гази*ев все еще были сильны представления (основанные на степных законах) о праве на власть «законно вознесенного *хана*». Выступление Д.-и. можно рассматривать и как попытку захвата власти накшбандийскими *шайх*ами (как это случилось в XVIII–XIX вв. в Кашгаре, Ташкенте и на Кавказе).

Д.-и. лично принимал участие в нападении на андижанские казармы царских войск и, потерпев неудачу, попытался скрыться, уходя в Кашгар. По пути он с несколькими сторонниками был схвачен группой преследователей во главе с Йа‘куб-*курбаши* и Кадир-кул-*мингбаши*. После трехнедельного судебного разбирательства он был повешен (12 июня 1898 г.) вместе с шестью ближайшими сторонниками.

Все книги *ханаки* (около 300 томов рукописей и литографированных изданий) были конфискованы и переданы в Туркестанский кружок любителей археологии, а затем в Публичную библиотеку Ташкента. Основная часть этих книг в настоящее время хранится в Институте востоковедения АН РУз. Это — сочинения по *фикх*у, учебники *мадрас*ы, суфийская агиография, *диван*ы Бедиля, Машраба и т.п.

Сохранилось сочинение Д.-и. ‘Ибрат ал-гафилин, написанное на ферганском диалекте узбекского языка рифмованной прозой. Автор сетует на испорченность нравов мусульман, переставших исполнять религиозные предписания, забывших о *шари‘ате*, на то, что недозволенные новшества (*бида*‘) стали популярней «веры отцов». Это побудило Д.-и. дать разъяснения своим «пребывающим в неведении» последователям по элементарным требованиям *шари‘ата*, основам ритуала (омовение, молитва, пост и т.п.), чтобы привести в соответствие с *шари‘ат*ом немусульманские (с точки зрения автора) обычаи и образ жизни своих соотечественников. Очевидно также, что Д.-и. стремился пробудить у своих сторонников-*гази* осознание борьбы не только «за землю и пастбища отцов и дедов», но и «за веру предков». ‘Ибрат ал-гафилин — одно из последних сочинений накшбандийско-муджаддидитской литературы XV–XIX вв., создатели которой стремились превратить *шари‘ат* в единственный закон и норму жизни мусульман.

Отношение Д.-и. к разным слоям местного населения было неодинаковым. Основную опору он видел в кочевом и земледельческом населении Ферганской долины (киргизы, уйгуры, узбеки), чьи интересы он и выражал. С другой стороны, Д.-и. открыто критиковал представителей местной «новой буржуазии», *ба*ев, ‘*улама*’, представителей наследственных духовных родов и сословий (*ишаны*, *х^{в}аджи*, *саййиды*), чем фактически лишил восстание возможной поддержки с их стороны. «Низкое» происхождение («черная кость») Д.-и., отсутствие у него наследственной харизмы вызывали открытую неприязнь религиозной и светской аристократии, мнение которой выразил один из местных историков того времени Мирза Сами, писавший, что поспешное выступление Д.-и.

«нарушило *фетву* о мире с Белым Царем и принесло много вреда мусульманам, стало причиной волнений и беспорядков среди них».

В настоящее время у части интеллигенции Узбекистана образ Д.-и. ассоциируется с одним из этапов борьбы за независимость. Предполагалось официально отметить в 1998 г. юбилей Андижанского восстания. Однако своеобразная «двойственность» личности Д.-и. как «борца за национальную независимость» и как «сторонника восстановления исламского государства времен первых четырех праведных *халифов*» побудила власти отменить это мероприятие на фоне напряженной религиозной ситуации в республике.

Лит-ра: *Мухаммад-'Али б. Мухаммад-Сабир* (*Дукчи-ишан*). 'Ибрат ал-гафилин // Рук. ИВ АН РУз, № 1724, 1725; *Аноним*. Манакиб-и Дукчи-ишан // Рук. ИВ АН РУз, № 1727; Манакиб-и Дукчи Ишан (Аноним жития Дукчи Ишана — предводителя Андижанского восстания 1898 года). Введ., пер. с узб. и коммент. Б.М.Бабаджанова. Под ред. А. фон Кюгельген. Таш.–Берн, Алматы, 2004; *Мирза 'Абд ал-'Азим Сами*. Та'рих-и салатин-и мангитийа / Факс., предисл., пер. и примеч. Л.М.Епифановой. М., 1962, л. 122 а–б; *В.П.Сальков*. Андижанское восстание в 1898 году. Казань, 1901; *Е.Смирнов*. Дервишизм в Туркестане // Материалы по мусульманству. Вып. II. Таш., 1898, 1–24; Андижанское восстание 1898 г. // Красный архив. М., 1938, № 3 (88), 123–138 (протоколы допросов подготовлены Е.Штейнбергом); *Фозилбек Отабек угли*. Дукчи эшон вокеаси. Таш., 1993, 5–68; *Н.Остроумов*. Интересный документ // Вестник ташкентской Школы восточных языков при Штабе Туркестанского военного округа. Таш., 1911, № 3 (88), 166, 171, 223; *H.Komatsu*. The Andijan uprising and Dukchi Ishan // Toyshi Kenkyu. Tokyo, 1986, vol. 44, № 4, 1–31; *B.Babadjanov*. Dukči Išan der Aufstand von Andižan 1898 // MCRCA. Vol. 2. 1998, 167–191.

Б. Б.

Дукчи-ишан хаджви (узб. «Сатира на Дукчи-*ишана*») — условное название цикла поэтических произведений, посвященных предводителю Андижанского восстания 1898 г. Дукчи-*ишану*. Цикл состоит из 20 стихотворений (общим объемом более 1500 строк), написанных на староузбекском (чагатайском) языке разными (не менее 11) поэтами. Многие стихотворения называются как «Сатира на Дукчи-*ишана*» или «Сатира на *халифу* из Мингтипа». Цикл построен на критике личности Дукчи-*ишана* и осуждении его деятельности в качестве суфийского «наставника» в среде простолюдинов Андижана, Маргилана и близлежащих районов (в частности, Оша — в нынешнем Кыргызстане).

Поэты с иронией называли андижанское восстание *газаватом*. После его подавления население региона было подвергнуто репрессиям — сотни местных жителей были убиты или сосланы в Сибирь. Активную пропаганду против Дукчи-*ишана* официальные власти вели в Ферганской долине и после его гибели. В резких тонах и уничижительных выражениях поэты, многие из которых творили вдали от столиц, осуждали «суфийскую» деятельность Дукчи-*ишана*, в частности его претензии на «чудотворство» (*каромат*), считая его действия шарлатанством и вымогательством, а «чудеса» — «фальшивыми» (*сахта*).

Традиционно считается, что цикл Д.-и. х. открывается стихотворением Мукими (1850–1903) — одного из лидеров литературной среды Ферганской долины (с центром в Коканде/Куканде) (правда, высказываются сомнения, посвящено ли это стихотворение именно Дукчи-*ишану*). Надиму Намангани (1844–1910) в цикле Д.-и. х. принадлежат пять стихотворений общим объемом около 450 строк. Самое большое из них (155 строк) было опубликовано в официальной прессе на узбекском языке с подстрочным переводом на русский. Помимо трех анонимных авторов в создании цикла Д.-и. х. участвовали поэты Завки (1853–1921), Раджи Маргилани (1834–1918), Мухаммад 'Умар Умиди-Хаваи (1835–1906), Таш-*х^ваджа* Асири (1864–1916), *маулави* Йулдаш (1861–1922), Сидки Хандайлики (1884–1934), *х^ваджа* Сабири и Султан Ахмад. Бóльшая часть стихотворений была написана сразу же после восстания, последнее — в 1919 г., т.е. спустя более 20 лет после Андижанского восстания, уже в изменившихся условиях.

Некоторые поэты стремились дискредитировать ритуальную практику Дукчи-*ишана*: Султан Ахмад, например, утверждал, что Дукчи-*ишан* вместо скрытого, внутреннего *зикра* (*зикр-и пинхон*), который предпочитала

основная часть членов братства накшбандийа-муджаддидийа, совершал публичный *зикр* (*зикр-и ошкор*), чтобы лишний раз обратить на себя внимание верующих.

Антиклерикальный мотив, берущий начало в средневековой литературе мусульманского Востока, когда представителей духовенства критиковали за стремление к личной выгоде, нашел отражение и в цикле Д.-и. х. Действия Мухаммад-'Али осуждали эгоистический шаг, приведший к массовой гибели людей; суфийскому предводителю не забывали его неграмотность и «низкое» происхождение (*кора-суяк* — «черная кость»). Его называли «врагом ислама» (Даджжал, Фир'аун), шиитом (*кизилбаш*), чужаком родом из Шугнана (или из Кашгара). Маргилани упрекал *ишана* в том, что тот выдавал себя за *махди* (скрытый шиитский *имам*). Намангани утверждал, что деятельность *ишана* в сущности не соответствует установкам суфизма и ислама в целом. В нескольких стихотворениях слова *ишан* и *халифá* использованы в качестве *радифа* (слова, повторяющегося после рифмы), что придает тексту особый, сатирический смысл.

Многие поэты, участвовавшие в создании Д.-и. х., были родом из Ферганской долины. Для них участие в цикле и осуждение суфийского авторитета Дукчи-*ишана* стало и поэтическим состязанием; о суфизме они знали не понаслышке, а их творчество формировалось под непосредственным влиянием суфийской поэзии. Намангани и Султан Ахмад принадлежали к семьям *ишанов* — привилегированных аристократических родов мусульман Средней Азии; Маргилани в течение 40 лет (до 1904 г.) служил *казием* Маргилана; *маулави* Йулдаш пользовался большим авторитетом в вопросах религии. В посвящении стихотворения Султана Ахмада, опубликованного на узбекском языке, было сказано, что оно обращено к невежественным *ишанам*.

Источники, содержащие стихи о Дукчи-*ишане*: *Н.Намангани*. Рук. ИВ АН РУз-1, № 4179, 213[б]–217[а], 222[б]–224[а], № 4182, 82[б]–86[а]; № 9365; *Р.Маргилани*. Рук. ИВ АН РУз-1, № 5868, 18[а]–21[а]; *С.Хандайлики*. Рук. ИВ АН РУз-1, № 7629/II, 18[а]–19[б]; *Н.Намангани*. Стихотворение // Туркистон вилоятининг газети. 1898, № 45; *С.Ахмад*. Стих об Андижанском ишане // Туркистон вилоятининг газети. 1911, № 82; *Шейхуль Исламов*. Стихотворение (по поводу андижанского восстания) // ТВ. 1898, № 89; ф. Н.Остроумова, ф. № 1009, оп. № 1, д. № 143, л. № 16, д. № 109[а], л. № 26.; Баёзи Хожи Собирий. Таш., [б. г.], 11–15; *Мукими*. Избранные произведения. Пер. С.Ушакова. Таш., 1959, 46–47; Асрлар нидоси. Таш., 1982, 221, 283–284; *Тошходжа Асири Худжанди*. Избранные произведения. Изд. С.Асадуллаева. М., 1982, 5, 166–167.

Лит-ра: *Х.Раззоков*. Завки: хаёти ва ижоди. Таш., 1955, 34; *Г.Каримов*. Узбек демократик шоири Мукими ва унинг даври адабиёти. Филол. фанлари доктори дис. Таш., 1961, 565–581; *А.Халилбеков*. Нодим Намангоний хаёти ва ижоди. Филол. фанлари канд. дис. Таш., 1967, 197–201; *Ф.Ахмеджанова*. Творчество прогрессивных поэтов андижанской литературной среды конца XIX в. и начала XX в. (Раджи, Мунтазир, Шавки). Автореф. канд. дис. Таш., 1970, 10–11; *Т.Хожибоев*. XIX аср узбек шоири Мухаммад Умар Умидий хаёти ва ижоди. Филол. фанлари канд. дис. Таш., 1974, 94–96; *З.Раджабов*. Поэт-просветитель таджикского народа Асири (Краткий очерк). Душ., 1974, 45–46; *А.Мадаминов*, *М.Кушмоков*. Рост йулга етаклади инкилоб // Гулистон. 1980, № 12, 22; Узбек адабиёти тарихи. V том. Таш., 1980, 54, 264; *Б.Косимов*. Излай-излай топганим. Таш. 1983, 59–65; *Г.Каримов*. Узбек адабиёти тарихи. Таш., 1987, 110–112; *Б.Касимов*. Революция и литература. Таш., 1991, 59; *А.Мадаминов*, *А.Турдиалиев*. «Баччагар» кимга багишланган? // Узбекистон адабиёти ва санъати. 1992, № 3; *М.Г.Маргиноний*. Дукчи эшон харакатининг бадиий тадкики // Гулистон. 1994, № 5, 57–59; *Х.Болтабоев*. Ёлланган адабиёт сирлари // Узбекистон адабиёти ва санъати. 1998, № 49; *А.Эркинов*. Андижанское восстание и его предводитель в оценках поэтов эпохи // Вестник Евразии. М., 2003, № 1, 111–137; Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. SBd. 37. Hrsg. von J.Paul. Stuttgart, 2002, 119–121.

А. Э.

Дюльдюль Али — «святое место» (*пир*), получившее название по кличке коня (араб. Дулдул) четвертого «праведного» *халифа* 'Али б. Аби Талиба (ум. от ранения в 661 г.). По преданию, когда 'Али объезжал окрестности Дербента, на камнях, в полуверсте от южной Дербентской стены, остались следы копыт его коня.

Пир огорожен камнями. Посещение Д. А. сопровождалось совершением обряда *тютье*: послюнив указательный палец правой руки, верующий опускал его в пыль, а затем прикладывал палец ко лбу, груди и сердцу. Перед Новым годом у Д. А. паломники давали обет (*незр*, от араб. *назр*) сделать какое-либо приношение, пожертвование или совершить доброе дело, произнося про себя заклинание: «Исполни мое желание, и когда оно исполнится, я сделаю тебе подношение». Считалось, что *пир* обладает исцеляющей силой, к нему приводили (или приносили) больных детей и укладывали в «люльки», высеченные из камня.

С именем *халифа* ʻАли связаны и топонимы в Талыше (Азербайджан) — Али-риз и Али-чопан. Али-риз («След ʻАли»): на правом берегу реки Улюмчай, неподалеку от прежнего местоположения селения Улюм, на невысокой скале имеется несколько углублений. Одно из них, похожее на отпечаток ноги человека, длиной около 60 см, почитается как след ʻАли, круглые углубления поодаль — как следы его коня. Каждый проходящий мимо Али-риз оставляет приношения: как правило, это мелкие камешки, разноцветные лоскутки, иногда монеты. Больные в надежде на выздоровление оставляют клочки своей одежды. Али-чопан — проход между двумя камнями на тропе от селения Монидигя в Зуванд. В скале на высоте около 2 м — небольшая лунка, куда путники стараются забросить камешек: попавшего ждет удача.

Лит-ра: *А. К.* Что должен сделать каждый дербентский мусульманин (шиит), чтобы счастливо провести весь новый год // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис, 1872, 1/1, 21; *Г.Ф.Чурсин*. Талыши (Этнографические заметки) // Известия Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1926, IV, 22, 38.

Дж. М.



Ж

Жамиг (араб. *ал-джами*ʻ) — соборная мечеть в г. Елабуга (Республика Татарстан), построенная в 1992–1999 гг. (архитектор Ф.Ш.Галиев, инженер-конструктор С.П.Лихачев). Функционирует с 1994 г.

Расположена на одной из самых высоких точек города. Комплекс соборной мечети включает здания мечети с *медрас*ой, гостиницы с чайханой, жилого дома для настоятеля мечети и гаража и расположен на участке в 1 га, огражденном металлической декоративной решеткой с коваными воротами и калиткой.

Здание собственно мечети состоит из нескольких одноэтажных прямоугольных объемов, примыкающих друг к другу по диагональной оси север–юг. Юго-западным ступенчатым фасадом мечеть ориентирована на проспект Мира. С этой же стороны расположен вход в мечеть, акцентированный прямоугольным порталом. Просторный, квадратный в плане вестибюль при большом скоплении людей может использоваться как дополнительный молельный зал. Напротив входа — гардероб, слева от которого расположен вход в мужскую часть с учебным классом-*мадрас*ой, комнатой для омовений, справа — вход в женскую часть с комнатой для омовений и лестницей на антресоль молельного зала, предназначенную для женщин. Вестибюльный объем имеет плоское покрытие. Из вестибюля попадаем в зал, перекрытый полусферическим куполом со световым фонарем под конусовидным завершением. Купол высотой 15 м (от пола) и диаметром 18 м выполнен из металлического каркаса и покрыт оцинкованным железом. *Михраб* расположен в южном углу зала и акцентирован своеобразным выступом с односкатным покрытием, увенчанным полумесяцем на шаре. В северном углу зала и вдоль его боковых стен расположена антресоль, поддерживаемая семью колоннами. Рядом с *михраб*ом — двери в одноэтажный

объем, примыкающий к южному углу молельного зала с северо-восточной стороны. В этом объеме расположены помещения для *имама*, в его южном выступе — зал для отпевания (*жиназа/джаназа-хана*), связанный широкими арочными проемами с пространством двора. Этот объем имеет плоское покрытие. Помещения мечети освещены стрельчато-арочными окнами. Зал освещается купольным фонарем, стрельчатыми и круглыми (витражные розетки) окнами.

С северо-западной стороны к объему молельного зала через двухэтажный переход примыкает 57-метровый минарет, увенчанный изящным восьмигранным шатром. В отделке фасадов мечети использована декоративная кладка из силикатного красного и бежевого отделочного кирпича. Купол молельного зала, шатровые завершения минарета, светового фонаря купола, кровельные покрытия *михраба*, скосов ствола минарета окрашены краской зелено-голубого цвета. Полумесяцы минарета, купола и *михраба* покрыты титановым напылением под «золото». В тимпане входного портала выложена арабской вязью надпись *Байт* Аллах («Дом Аллаха»).

Современное культовое сооружение — диагонально-осевой композиции с купольным залом и примыкающим к главному фасаду высоким минаретом.

Х. Н.

З

Закабанная мечеть в Казани — памятник татарской культовой архитектуры в стиле романтического модерна с восточномусульманскими мотивами. Расположена на восточном берегу оз. Кабан, по которому она названа. Мечеть построена на народные средства (архитектор А.М.Печников) в 1926 г. (или в 1924 г.) в честь 1000-летия принятия ислама в Среднем Поволжье (отсюда ее другое название — Юбилейная).

З. м. относится к типу однозальных антресольных мечетей с минаретом над входом. Особенность композиционного решения мечети заключается в угловом примыкании минарета к прямоугольному в плане двусветному объему мечети с закругленными углами и полукруглым выступом *михраба* на южном фасаде. Вход в мечеть — на восточном фасаде прямоугольного яруса минарета. Через тамбур в минарете попадаем в вестибюль и молельный зал, в левой части которого на трех колоннах располагаются антресоли. Лестница на антресоли — в правой части вестибюля. Зал освещается высокими стрельчатыми окнами и квадратными окнами второго света. Простенки окон раскрепованы лопатками и под карнизом украшены аркатурным фризом. Над карнизом лопатки венчают ступенчатые аттики. Высокий четверик минарета по углам раскрепован лопатками и по периметру карниза увенчан аналогичными аттиками. Более узкий восьмигранный ствол минарета, выступающий над четвериком, переходит в цилиндр светового фонаря с круглым балконом на кронштейнах. Стрельчатый купол с резным карнизом венчает минарет. Стрельчатые порталы, архивольты окон, ступенчатые и криволинейные наличники окон, аркатурные пояски в сочетании с формами минарета формируют своеобразный облик мечети с мотивами арабо-мавританской средневековой архитектуры в модерновой интерпретации. Сочетание красно-кирпичных стен с оштукатуренными деталями и керамическими вставками зеленого цвета дополняет общую картину.

Лит-ра: *Халитов.* Архитектура мечетей, 156–157.

Х. Н.

аз-Замахшари, Махмуд б. ‘Умар Абу-л-Касим (1075–1144), прозванный *Джар Аллах* («покровительствуемый Аллахом») и *Фахр Хуваризм* («гордость Хорезма») — богослов-му‘тазилит, законовед ханафитского *мазхаба*, филолог и литератор. Родился в г. Замахшаре в небогатой семье, учился грамоте и читал Коран под руководством отца, посещал и начальную школу (*куттаб*); еще в детстве ему отняли сломанную ногу, и он ходил на деревянном протезе. Отец решил, что увечный сын должен учиться портняжному ремеслу, но юноша попросился «в город», т.е. в столицу Хорезма — Гургандж, где нашел заработок благодаря хорошему почерку. С Гурганджем (его развалины находятся на южной окраине Куня-Ургенча в Узбекистане) связана вся остальная жизнь аз-З.: оттуда он выезжал, иногда на значительный срок, но неизменно возвращался в этот город. Там же он умер и похоронен.

Учителями аз-З. в Гургандже были Абу ‘Али Слепой (ал-Хасан б. ал-Музаффар ан-Найсабури ад-Дарир), приехавший из Исфахана Абу Мудар Махмуд б. Джарир ад-Дабби Грамматик (ум. в 1113-14 г.), который не только преподавал одаренному ученику арабский язык и литературу, но и помогал материально, и аз-З. навсегда сохранил о нем благодарную память; *шайх* ал-Хаййати учил его *фикх*у, *имам*ы Рукн ад-дин Махмуд ал-Усули и Абу Мансур — богословию (двое последних вскоре сами стали учениками аз-З. по *тафсир*у). Уже в молодые годы аз-З. написал несколько филологических сочинений и стал предлагать свои услуги видным сановникам при дворе сельджукских *султан*ов, посылая им свои хвалебные *касид*ы. Сообщают, что до сорока с лишним лет он «общался с *вазир*ами и властителями и наслаждался благами мира», вероятнее всего, при дворе хорезм-*шах*ов. В 1118 г. аз-З. перенес опасную болезнь и резко переменил образ жизни, перешел к уединению и воздержанию, отдавая досуг литературной работе и преподаванию. Он дважды совершил паломничество в Макку/Мекку, где жил по нескольку лет и дружил с ее правителем, *шариф*ом Ибн Ваххасом. По пути он побывал в Багдаде, Дамаске и других городах, где встречался с такими видными учеными, как ад-Дамгани, Ибн аш-Шаджари, ал-Джавалики.

Учениками аз-З. были многие филологи, *адиб*ы и богословы в Х^{в}аризме/Хорезме, Мавараннахре и Хурасане/Хорасане: Абу-л-Му’аййад Муваффак б. Ахмад ал-Макки (*Ахтаб Хуваризм* — «лучший *хатиб* Хорезма»), ‘Абд ар-Рахим б. ‘Умар ат-Тарджумани, Мухаммад б. Аби-л-Касим Байджук ал-Баккали ал-Адами, Абу-л-Хасан ‘Али б. Мухаммад ал-Кумрани, Абу ‘Амр ‘Амир б. ал-Хасан ас-Симсар, Абу Са‘д Ахмад б. Махмуд аш-Шати, Абу Тахир Саман б. ‘Абд ал-Малик ал-Факих и др.

В литературном наследии аз-З. (в рукописях сохранилось около 20 сочинений, в большинстве они опубликованы; по упоминаниям известны названия еще около 30 сочинений) преобладают труды по арабской грамматике и лексикографии и духовно-назидательные произведения. Ал-Муфассал («Разделенный на главы») признан одной из лучших арабских грамматик, а его сокращение ал-Унмузадж («Образец») стало популярным учебным пособием. Труд по сравнительной лексике языка арабской и персидской литературы Мукаддимат ал-адаб был впоследствии дополнен в рукописных редакциях тюркской и монгольской лексикой, благодаря чему используется как важный источник по исторической лексикографии. Ценными филологическими трудами являются ал-Фа’ик фи гариб ал-хадис («Превосходный труд о редких *хадис*ах») и Асас ал-балага («Основы красноречия»). Серьезным вкладом в арабскую духовно-назидательную литературу считаются Раби‘ ал-абрар («Весна благочестивых»), Атвак аз-захаб («Золотые ожерелья»), Навабиг ал-калим («Отменные изречения») и ан-Наса’их ал-кибар («Важные назидания»).

Собственно богословским среди его сохранившихся трудов можно считать лишь комментарий к Корану ал-Кашшаф ‘ан хака’ик гавамид ат-танзил ва-‘уйун ал-акавил фи вуджух ат-та’вил («Раскрывающий истины неясностей откровения и важнейших высказываний относительно различных толкований»), оконченный 20 февраля 1134 г. в Мекке в пору творческой зрелости аз-З. Очевидная му‘тазилитская направленность этого труда проявляется в следующем: во вводной фразе выражена идея сотворенности Корана; аз-З. опирается главным образом на

авторитет му‘тазилитских ученых VIII–X вв. из Ирака и Ирана, таких, как ‘Амр б. ‘Убайд, Абу Бакр ал-Асамм, аз-Заджжадж, ал-Джахиз, *кади* ‘Абд ал-Джаббар и др.; единобожие (*ат-таухид*), справедливость Бога (*ал-‘адл*) и другие божественные атрибуты (*ас-сифат*) аз-З. трактует рационалистически; он обнаруживает в Коране места, где якобы выражены излюбленные идеи му‘тазилитов об «обещании» (*ал-ва‘д*) и «угрозах» (*ал-ва‘ид*) Аллаха, о «промежуточном состоянии» (*ал-манзила байна-л-манзилатайн*), о «предписании делать добро и воздерживаться от неодобряемого» (*ал-амр би-л-ма‘руф ва-н-нахй ‘ан ал-мункар*); он делает упор на тщательное филологическое толкование текста Корана, что также очень характерно для му‘тазилитов, и использует это толкование для обоснования своих идейных позиций. Труд аз-З. — единственный полный му‘тазилитский *тафсир*, сохранившийся до наших дней; вокруг него возникла значительная критическая литература (опровержения, переработки, очищенные от му‘тазилитских идей). Даже противники аз-З. воздавали должное его таланту и последовательности, его лингвистические и стилистические наблюдения ценились высоко, в том числе и в европейской ориенталистике. Популярность его *тафсира* была такова, что имя автора при ссылках часто заменяли словосочетанием *сахиб* ал-Кашшаф («автор ал-Кашшафа»). Нравственный авторитет аз-З. был непререкаем не только благодаря его *тафсиру* и филологическим трудам, но и из-за того, что его духовно-назидательные произведения гармонировали с аскетическим образом жизни (был одинок, считал, что книги заменят ему потомство, питался и одевался крайне скромно).

Лит-ра: *М. ас-С. ал-Джувайни.* Манхадж аз-Замахшари фи тафсир ал-Кур’ан ва-байан и‘джазихи. Каир, 1959; *Б.З.Халидов.* Замахшари (о жизни и творчестве) // Семитские языки. М., 1965, 2, 542–556; *А.М. ал-Хуфи.* Аз-Замахшари. Каир, 1966; *Б.З.Халидов, А.Б.Халидов.* Биография аз-Замахшари, составленная его современником ал-Андарасбани // ППВ. 1973. 1979, 203–212; Хрестоматия по исламу / Сост. и отв. ред. С.М.Прозоров. М., 1994, 55–58; GAL, I, 289–293; SBd. I, 344–350.

Ан. Х.

Занги-ата (Зенги-*ата*, Зенги-*бабá*; тюрк., *занги* — «черный», «смуглый»; *ата, ота, бабá* — «отец», «дед», обращение к старшему по возрасту, уважаемому человеку) — известный среднеазиатский «святой», считающийся последователем Ахмада ал-Йасави (ум. в 1166-67 г.). Настоящее имя неизвестно. В некоторых преданиях ему приписываются имена Ай-*х*ᵉ*аджа* или Имин-*бабá*. Прозвище *занги*, по легенде, «святой» получил из-за темного цвета своей кожи, который якобы указывал на его арабское происхождение. Он имел также прозвище *химмати* («великодушный», «благородный»). З.-а. не приписывалось ни одного поэтического или философского произведения. В легендах говорится, что «святой» пас коров, проводя время в одиночестве, совершая *намазы* и радения. По преданию, когда З.-а. совершал «громкий» *зикр* (*джахр*), вокруг него собирались коровы и слушали его.

По сведениям некоторых поздних источников, З.-а. умер в 1258 г. Его могила недалеко от Ташкента была «открыта» при *амире* Тимуре (1370–1405), по приказу которого были построены первые мемориальные сооружения. Легенды об этом событии тесно связывают З.-а. с Ахмадом ал-Йасави. Одна из них гласит, что Тимур сначала хотел построить сооружение на могиле З.-а., но тот явился ему во сне и попросил обустроить вначале могилу Ахмада ал-Йасави. По другой версии, наоборот, Тимур сначала хотел обустроить могилу Ахмада ал-Йасави, но во сне ему явился старик в белой одежде и сказал, что вначале надо построить мавзолей на могиле З.-а., а затем — на могиле Ахмада ал-Йасави. Тимур направил белого верблюда и там, где он остановился, построил мавзолей З.-а. Предание гласит, что по приказу Тимура кирпичи для мавзолея передавались из рук в руки от самого Самарканда.

Позднее внук Тимура — Улуг-*бек* (уб. в 1449 г.) достроил портал на мавзолее З.-а. В XVII в. рядом были построены *мадраса* и пятничная мечеть (*джум‘а*), а в конце XIX в. на средства некоего Мирзо Рустама была построена *мезана* — башенка на мечети, откуда призывает на молитву *суфи*. Ныне мемориальный комплекс З.-а. находится в селении с тем же названием, недалеко от Ташкента. К входу во двор ведет аллея, прохо-

дящая через сад, где отдыхают паломники. Во дворе прямо против входа — передний фасад главного *мазар*а, справа — соборная мечеть, с левой стороны — *халим-хана*, остальное пространство по периметру занимает одноэтажный ряд комнат (*худжра*) *мадрасы*. Здание двухкупольного *мазар*а, высотой до 17 м, делится на две части: первое помещение — *ханака*, далее — небольшое помещение, где находится надгробие, окрашенное в черный цвет как напоминание о «черном» З.-а. В прошлом в обычные дни здесь совершались регулярные моления. Осенью рядом с могилой З.-а. происходили радения. По преданию, из могилы З.-а. слышится «громкий» *зикр*. В праздник *курбан-хайийт* в садах около *мазар*а З.-а. собирались на *саййил* жители Ташкента. Помимо основного святилища в Ташкенте *мазар*ы З.-а. известны и в других районах Средней Азии: около Ашхабада (*мазар* Ак-ишан), в Х^{в}аризме/Хорезме, в селении Кулянгир Северного Таджикистана.

Культ З.-а. и связанных с ним «святых» восходит к древним культам. До сих пор он считается покровителем (*пир*) пастухов, пасущих коровьи стада. Возможно, первоначально он был популярен в среде простого народа, в сознании которого одновременно с мусульманскими идеями продолжали жить представления из других религий. При *амир*е Тимуре была предпринята решительная попытка включить весь набор этих «святых» в число мусульманских, легализовать их с точки зрения «официального» ислама. «Исламизация» продолжалась все последующие годы, но она так и не смогла преодолеть многие элементы иного происхождения, оставшиеся в образе З.-а. Именно во времена Тимура, видимо, формируется представление о братстве йасавийа и духовной цепи (*силсила*) этого братства, создаются стройные легенды о представителях этой цепи и их деяниях. Возможно, легенда о том, как Тимур строил мавзолеи З.-а. и Ахмада ал-Йасави, отражает сложный процесс поиска тех фигур, которые должны были стать ключевыми в истории сложения новой суфийской традиции, и выбор между З.-а. и Ахмадом ал-Йасави.

Одно из ранних письменных свидетельств о З.-а. встречается в Рашахат ʻайн ал-хайат (сост. в 1503 г.) Фахр ад-дина Кашифи Ваʻиза. Примерно с того же времени известна родословная З.-а. Согласно одной из версий, его отец — Тадж-*х^{в}аджа*, ученик Ахмада ал-Йасави. Отцом Тадж-*х^{в}аджи* был «святой» *шах* (*шайх*) ʻАбд ал-Малик-*баб*, или *падшах* Малик-*баб* (ум. в 1218 г.): известны по крайней мере две его могилы — в Сайраме, где мавзолей был построен в XV в., и в долине р. Ахангарон. Отец *шайх*а ʻАбд ал-Малик-*баба* — «святой» Мансур-*ата* (ум. в 1197 г.), который, по преданию, был первым *мурид*ом Ахмада ал-Йасави. В свою очередь, Мансур-*ата* — сын первого учителя Ахмада ал-Йасави — Арслан-*баб*а (*Баб*-Арслан): его могилы известны в Отраре, Южном Казахстане, восточной части Ферганской долины, а также в Туркмении, на Аму-дарье. Арслан-*баб* якобы был современником Мухаммада и получил от него финик, который Пророк велел ему передать Ахмаду ал-Йасави. И только сделав это, Арслан-*баб* умер (ему должно было быть более 500 лет!).

Можно предположить, что образ Арслан-*баб*а связан с именем или титулом какого-то «святого» в доисламских представлениях местного населения. Известны такие варианты этого имени, как Арыстан-*баб* и Астана-*баб*, в которых явно прослеживается иранская основа. Это была главная фигура в пантеоне местных «святых», поэтому не случайно, что сакральная сила З.-а. и Ахмада ал-Йасави обосновывалась родственными и духовными связями с Арслан-*баб*ом. Позднее фигура Арслан-*баб*а отошла на второй план, уступив первенство более «исламизированному» образу Ахмада ал-Йасави.

Примерно с XVI в. предпринимались попытки включить местные генеалогии в известные мусульманские родословные (см. ст. Арслан-*баб*). Существует также легенда, что З.-а. относится к «истинным» (*чин*) *х^{в}адж*ам, т.е. происходит от ʻАли и дочери Пророка — Фатимы.

З.-а. считается *мурид*ом Сулаймана ал-Бакыргани (ум. в 1186 г., жил в Хорезме, в селении Бакырган), известного также под прозвищем Хаким-*ата*, который был учеником и четвертым (третьим?) «заместителем» (*халифа*) Ахмада ал-Йасави. После смерти Хаким-*ата* главой братства стал З.-а. Легенды о З.-а. связаны в основном с его женой —

Анбар-*ана* (Анбар-*биби*). В Рашахат ‘айн ал-хайат она названа дочерью Борак-*хана*, но все поздние авторы отмечали ошибку и называли другое имя — Богра-*хан*, имея в виду имя-титул караханидских правителей. Существует такая легенда: перед своей смертью Хаким-*ата* сказал жене, что через 40 дней после его ухода на тот свет с запада (со стороны Макки/Мекки) придут 40 «святых» (*абдал*), один из которых будет иметь очень «черный» цвет кожи, и за него Анбар-*ана* должна выйти замуж. По другой легенде, Анбар-*ана* сначала отказалась выйти замуж за З.-а., но, узнав о его чудодейственном могуществе, которое он унаследовал от Хаким-*ата,* в конце концов согласилась. Могила Анбар-*ана* находится в 80 м к юго-западу от могилы З.-а. на мемориальном комплексе под Ташкентом (кроме могилы «святой» здесь же могила Улуг-*падшах*, матери Хаким-*ата*). Могилы Анбар-*ана* есть также в г. Канибадам, в Самарканде и в других местах; множество мест, связанных с ее именем, — в Хорезме, где она считается покровительницей женщин. По мнению историков и этнографов, образ Анбар-*ана* совместился с образом зороастрийской богини Анахиты и тюркской богини Умай.

В числе *халифа* З.-а. называют Узун-Хасана, или Усуллук-Хасан-*ата* (могилы — около Ташкента, Самарканда, на п-ове Мангышлак), Саййид-*ата*, или *саййид*а Ахмада (ум. в 1291-92 или 1310-11 г.; могилы — в Хорезме, рядом с могилой Хаким-*ата*, около Ташкента, недалеко от могилы З.-а., в Самарканде), Бадр ад-дина (Бадр-*ата*), Садр ад-дина (Садр-*ата*). По легенде, они вчетвером ушли из Бухары, решив искать учителя. Пошли в Ташкент и по пути увидели пастуха — «черного» человека, который босиком ходил по земле и колючей траве. Это был З.-а. Признав его силу, Хасан-*ата* и Садр-*ата* стали *мурид*ами «святого», а Бадр-*ата* и Саййид-*ата* сначала отказались это сделать, причем последний ссылался на свое более знатное происхождение. Позднее Саййид-*ата* раскаялся и просил З.-а. взять его в ученики, но тот отказывался. Тогда Саййид-*ата* обратился за помощью к Анбар-*ана*, и та подсказала ему, как поступить. Как-то утром З.-а. шел на омовение и увидел лежащего на полу завернувшегося в кошму человека. З.-а. спросил, кто он, и Саййид-*ата* назвал себя и попросил «святого» взять его к себе в ученики. З.-а. растрогался, прижал его к груди и согласился. Позднее Бадр-*ата* благодаря помощи Анбар-*ана* также стал *мурид*ом З.-а. Первых двух своих учеников З.-а. отправил потом в Дашт-и Кипчак, чтобы распространять там ислам. По преданию, именно Саййид-*ата* в 1310-11 г. обратил в ислам Узбека, впоследствии *хан*а из династии Чингизидов.

У Хаким-*ата* и Анбар-*ана* были сыновья Мухаммад-*х^{в}аджа*, ‘Аскар-*х^{в}аджа* и Хубби-*х^{в}аджа*. По другой версии, у Анбар-*ана* было двое сыновей от Хаким-*ата* и один сын, ‘Али-Асгар, — от З.-а. Потомки последнего жили на *мазар*е своего предка около Ташкента, часть из них поселилась около Самарканда, где их называли *х^{в}аджа гул-и сурх*, или *гулисурхийон* («красные цветы»). Это название объяснялось тем, что «красные цветы» вырастают из следов крови сына ‘Али — ал-Хусайна (уб. в 680 г.). Среди потомков З.-а. известен *Падшах-х^{в}аджа* — влиятельный чиновник при Шайбаниде Джанибек-*султан*е. Его сын Баха’ ад-дин Нисари Бухари (ум. в 1597 г.) — автор антологии поэтов своего времени Музаккир ал-ахбаб.

В 1870 г. ‘Умар-*х^{в}аджа*, сын Мухаммада-Вали-*х^{в}аджи* из рода З.-а., переехал со своим семейством из Самарканда в Ташкент и потребовал своей доли доходов от *мазар*а. Местных *шайх*ов он обвинил в том, что они незаконно выдавали себя за потомков З.-а. и так же незаконно распоряжались доходами *мазар*а. В результате суд *кази*ев решил, что ‘Умар-*х^{в}аджа* — потомок Анбар-*ана*, и разрешил ему получать доходы только от *мазар*а Анбар-*ана*. На документе были подписи 203 *х^{в}аджей мазар*а З.-а.

В 1930 г. мемориальный комплекс З.-а. был закрыт, затем открыт в 1945 г. и вновь закрыт на следующий год, а в 1989 г. опять открыт для паломников. Тогда же началась реконструкция мавзолея.

Лит-ра: Предания адаевцев о святых секты ханфие, живших и умерших на Мангышлаке // ССКГ, 1873, VII (прил.), 1–17; *Залеман*. Легенда, 105–150; *В.А.Шишкин*. Мазары в Занги-ата // Бартольду, 165–169; *С.Мирхасилов*. К изучению реликтов доисламских верований у узбеков в доре-

волюционном прошлом // Этнографическое изучение быта и культуры узбеков. Таш., 1972, 24; *Хасанходжа Нисорий.* Музаккири ахбоб. Таш., 1993, 268–277 (на узб. яз.).

С. А.

Зынджырлы (Зинджирли) **мадраса** — один из самых известных памятников крымско-татарской архитектуры, расположенный в урочище Салачик у подножия мыса Бурунчак близ Бахчисарая (Крым). Высшее мусульманское учебное заведение, построенное и учрежденное *хан*ом Менгли-Гиреем I около 1500 г. Получило свое название от слова *зынджыр*, букв. «цепь»: подвешенная над входной, открывавшейся внутрь дверью, железная цепь заставляла каждого, кто входил в храм мудрости, почтительно склонять голову. Близкое к квадратному плану каменное здание снаружи лишено парадности. Внутренняя планировка сходна с *мадрас*ой в Солхате (г. Старый Крым, мечеть-*мадраса* Узбека, 1314 г.), но по размерам З. м. уступает ей. Большой четырехугольный двор обстроен крытыми галереями, под которыми расположены 13 комнат/келий (*ода*, араб. *уда*) для студентов (*сохта*). Одна из комнат, более просторная, предназначалась для общих занятий. Галереи перекрыты плоскими куполами. Аркады и купола, опиравшиеся парусами на столбы и стены, создавали интересный уютный интерьер с открытым двориком и фонтаном.

Как и другие крымские *мадрас*ы, З. м. функционировала за счет *вакф*ов и считалась «большой и богатой». Руководитель (*мударрис*) З. м. одновременно выполнял обязанности ректора учебного заведения, мусульманского священнослужителя и профессора. Помогали в религиозном обучении студентов *имам* и *мазин* (араб. *му'аззин*). Помощь в изучении родного языка оказывали специально приглашенный *оджа/ х*^{в}*аджа* (учитель), *мулла* — репетитор для учащихся младших классов и учитель чистописания, каллиграф (араб. *хаттат*). Учащихся объединяли в группы; в каждой группе назначался старший (*биюк*), каждая группа жила в отдельной комнате. Обучение в З. м. было бесплатным.

На протяжении многолетней истории в крымских *мадрас*ах формировались свои традиции и правила внутреннего распорядка. В начале 60-х гг. XIX в. педагогическая общественность Таврической губернии попыталась реформировать систему обучения в крымских *мадрас*ах, и в первую очередь в З. м. В 1890 г. *мударрис* З. м. Аджи Абибулла-*эфенди* (*хаджжи* Хабиб Аллах) составил кодекс (*селеф*) З. м., послуживший основой для реформы всех крымских *мадрас*. Но только в начале XX в. в типографии И.Гаспринского по официальному распоряжению Таврического магометанского духовного правления (ТМДП) была напечатана «Программа и общие правила для Крымских медресе». Был сделан первый шаг на пути преобразования всех *мадрас* Крыма в полусветские высшие учебные заведения. Такими их видели подвижники народного образования крымских татар И.Гаспринский, Аджи-Абибулла-*эфенди*, И.Муфти-*заде*, А.Медиев. Устанавливались правила приема и жизни общин *сохта*. Абитуриент должен был иметь свидетельство об окончании национальной школы первой ступени (*мектеб/мактаб*). Желающие стать студентами *мадрас*ы не должны были страдать заразными или хроническими болезнями. Абитуриент, отвечавший этим требованиям, принимался в *мадрас*у без вступительных экзаменов.

Методы обучения были традиционными, система обучения сходна с тьюторской. Всего в *мадрас*е было семь курсов. Сначала изучали арабский язык, его грамматику. Затем преподавали морфологию (*'илм ас-сарф*), логику (*'илм ал-мантик*), риторику (*'илм ал-ма'ани*), включая стилистику (*'илм ал-байан*) и поэтику (*'илм ал-бади'а*). Далее основательно изучали Коран, предписания *шари'ат*а, мусульманскую юриспруденцию (*'илм ал-фикх*).

Некоторые выпускники З. м. продолжали свое образование в знаменитых учебных заведениях мусульманского мира, а часть отправлялась в Литву для занятия должностей *имам*ов в местных мечетях.

З. м. одновременно была и религиозным центром: на ее территории находились мечеть, усыпальница ее строителя и основателя Менгли-Гирея и около сотни могил знаменитых духовных лиц и представителей светской интеллигенции. Там же был похоронен Исмаил Гаспринский.

В 1908–1909 гг. рядом со старым зданием З. м. был построен новый двухэтажный корпус. 8 ноября 1917 г. здесь был торжественно открыт Институт Менгли-Гирея, получивший статус национального учебного заведения со светскими и духовными отделениями и реформированный по европейскому образцу.

В 1920 г. *мадраса* была закрыта. В ее здании расположилось медицинское училище. Судьба З. м. как памятника архитектуры трагична. Чудом уцелевшее, но в очень ветхом состоянии, это здание в 1950-е гг. оказалось на территории психиатрической больницы в нынешнем пригороде Бахчисарая.

Сохранением и возрождением древней духовной академии З. м. в Крыму занимается Товарищество «Зынджырлы медресе».

Лит-ра: Школьный вопрос в русском мусульманстве. Медресе (Продолжение). Таврические медресе // Мир ислама. Т. 2. Вып. IX. 1913, 58; *Крикун.* Памятники; *А.В.Ефимов.* Малоизвестные материалы по истории Бахчисарайского музея / Проблемы истории и археологии Крыма. Симферополь, 1994, 223–224; *Э.Сеферов.* Архитектурные памятники эпохи Крымского ханства // ГК. 31.01.1997; *В.Ю.Ганкевич.* Национальный университет или больница для душевнобольных. Очерк истории Зынджырпы мадраса // ГК. 11.04.1997; *он же.* Очерки истории крымско-татарского народного образования (Реформирование этноконфессиональных учебных заведений мусульман в Таврической губернии в XIX — начале XX в.). Симферополь, 1998, 38.

Ш. К.



Ибрагимов, Габдерашид (‘Абд ар-Рашид, 1857–1944) — татарский богослов, общественно-политический деятель и миссионер. Родился в г. Тара Тобольской губернии, образование получил в сельских *мадрас*ах Тобольской и Казанской губерний. В 1879–1885 гг. продолжил учебу в ал-Мадине/Медине, Макке/Мекке и Стамбуле. С 1885 г. — *имам* соборной мечети г. Тара и преподаватель (*мударрис*) городской *мадрас*ы. В 1892 г. он был избран заседателем (*кади*) Оренбургского магометанского духовного собрания, но в 1894 г. оставил эту должность и уехал в Стамбул, где опубликовал книгу «Утренняя звезда». За резкую критику русификаторской политики царизма по отношению к мусульманам эта книга была запрещена в России, но распространялась нелегально.

В 1897–1900 гг. И. Г. совершил длительное путешествие по странам мусульманского Востока и Европы, а по возвращении в Россию развернул активную общественно-политическую деятельность: в С.-Петербурге начал издавать периодический сборник Мир’ат, выпускал газету Ульфат, еженедельник ат-Тилмиз (на араб. яз.), журнал Наджат. В 1905–1906 гг. принимал участие в работе Всероссийских мусульманских съездов и деятельности партии Иттифак ал-муслимин, разрабатывал ее программные документы. В 1907 г. газета Ульфат за антиправительственное содержание опубликованных материалов была закрыта, а ее редактор предан суду. И. Г. покидает Петербург, странствует по разным регионам России и зарубежья, а в 1908 г. отправляется в длительное путешествие по странам Юго-Восточной Азии. В Японии он знакомится с принцем Ито, с высокопоставленными чиновниками, выступает с лекциями об исламе. В 1909 г. в Токио по инициативе И. Г. создается Исламское торговое общество, поставившее перед собой цель распространить ислам среди японцев. Результатом этого путешествия стали путевые очерки, изданные в газете Байан ал-хакк (в Казани) и отдельной книгой в Стамбуле. В этой книге практически впервые были подняты насущные проблемы мусульман в странах Юго-Восточной Азии, что принесло ее автору известность в мусульманском мире.

В 1911 г., во время войны Италии против османской Турции за захват ее североафриканских владений, И. Г. тайно приезжает в

Триполи на помощь сражающимся мусульманам, борется за объединение мусульманских организаций для оказания вооруженного сопротивления. В годы Первой мировой войны он участвовал в акциях, защищавших интересы австро-германского блока, в который входила Османская империя.

В 1917–1921 гг. И. Г. находился в России и возлагал надежды на Советскую власть в решении проблем мусульманских народов. В 1922–1933 гг. он жил в Турции, а с 1933 г. до самой смерти — в Японии. В 1937 г. в Токио завершается строительство соборной мечети, предпринятое по инициативе И. Г. В этой мечети он исполнял обязанности *имама-хатиб*а и выступал активным проповедником ислама в Японии. В 1939 г. ислам был официально признан в Японии одной из действующих в стране религий.

И. Г. умер в Токио и похоронен на мусульманском кладбище недалеко от города.

И. Г. — один из самых активных мусульманских миссионеров первой половины XX в., религиозный деятель, пытавшийся привлечь внимание мировой общественности к проблемам мусульманских народов, ратовавший за просвещение мусульман, за реформирование Российского государства.

Лит-ра: *Валидов*. Очерк, [187–189].

Р. М.

Ибрахим-хазрат — глава современных накшбандийских групп в Узбекистане. Родился в селении Мархамат (под Кукандом/Кокандом) в 1937 г. Там же окончил среднюю школу. В конце 50-х гг. стал учеником *шайх*а братства хусайнийа — *халифá кари'* 'Абд Аллаха. Затем поступил в единственную тогда в Средней Азии *мадрас*у Мир-и 'Араб (Бухара), по окончании которой (в 1966 г.) недолго был *имам*ом мечети Коканда. Не прошло и года, как он оставил эту должность и, чтобы иметь средства к существованию, работал трактористом в колхозе, не бросая, однако, своих духовных упражнений и выезжая часто в селение Куш-ата (Туркестанский район Южно-Казахстанской области) для встреч со своим учителем, а после смерти последнего — с «собратьями по *терикат*у».

В конце 80-х гг. И.-х. начал активно набирать учеников и благодаря личным качествам (мощным психоэнергетическим способностям, широкой эрудиции) ныне признан практикующими *шайх*ами накшбандийа-хусайнийа главным преемником (*халифá*) *кари'* 'Абд Аллаха.

Социальный состав *мурид*ов и *мухлис*ов (= почитатели, еще не прошедшие инициации) разнообразен: крестьяне, мелкие и средние торговцы, учителя, студенты *мадрас*ы, *имам*ы и служители некоторых мечетей, реже — рабочие мелких и средних предприятий самых разных национальностей (узбеки, таджики, киргизы, татары, чуваши и принявшие ислам русские).

И.-х. предпочитает практиковать «тихий» *зикр* (*хафи*), хотя не возражает и против «громкого» *зикр*а (*джахр*), считая его одним из многообразных путей к Аллаху. Отношения с радикально настроенными ваххабитами у И.-х. очень сложные. Он неоднократно был вынужден прерывать стихийно возникавшие с ними диспуты из-за некорректных вопросов и необоснованных обвинений. Корни радикализма своих оппонентов он видит в их невежестве не только в суфизме, но и в основах *шари'ат*а.

В настоящее время И.-х. и его *халифá* вынуждены ограничить свою деятельность в связи с крайне подозрительным отношением государства ко всякого рода «религиозным организациям», в особенности после терактов 16 февраля 1999 г., ответственность за которые возложена на радикально настроенные группы исламистов. Тем не менее И.-х. надеется на то, что государство рано или поздно легализует их *тарик*у, хотя бы потому, что гуманистическая суфийская философия объявлена в республике национальным достоянием и «золотым наследием» (*олтин мерос*). На практике это выражается прежде всего в возрастающем объеме научно-популярной литературы о суфизме. Носители идеи заполнения постсоветского идеологического и пропагандистского вакуума суфийскими «лозунгами» (призывы к нравственной чистоте, общественно полезному труду и т.п.) имеют весьма туманное представление как о мистико-философской стороне этого сложного явления, так и о его эволюции. И.-х. признает, что эти издания способствуют росту популярности суфизма и в некоторой степени создают условия для

возможной легализации деятельности суфийских групп. В то же время он отвергает попытки придать светский характер суфийским доктринам.

Лит-ра: см. ст. Хусайнийа.

Б. Б.

Иж-Буби (Иж-Боби) — приходская школа (*мадраса*) в селе Иж-Бобья (Иж-Бобино, Вятская губерния, Татарстан), открытая в 1881 г. *имам*ом Иж-Бобьинской мечети Габдулгаллямом ('Абд ал-'Алламом) б. Нигматулла (Ни'мат Аллах) Нигматуллиным (Буби). Новый этап в истории сельской *мадрасы* начался в 1895 г. и был связан с педагогической деятельностью детей *имама* — Губайдуллы ('Убайд Аллаха) Буби (1865–1938), выпускника средней ступени (*и'дадийа*) высшей светской политической школы в Стамбуле — Мектебе мулкийа-и шахане, — после чего ему было предложено продолжить образование в Сорбонне, в лаборатории Паскаля, Габдуллы ('Абд Аллаха) Буби (1871–1922), получившего богословское образование в *мадрасе* И.-Б., и Мухлисы Буби (1869–1937), основательницы женской *мадрасы*, впоследствии (1917 г.) — заседателя (*кази*) Центрального духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири (ЦДУМ). Братья Буби реорганизовали *мадрасу*, превратив ее в новометодное учебное заведение. В своей преподавательской и публицистической деятельности руководители И.-Б. не только отрекались от старой схоластики, как это делали преподаватели других новометодных *мадрас* (Мухаммадийа, Хусайнийа), но и стремились приспособить ислам к светской культурной жизни. Провозглашая Коран источником культуры, они прибегали к его широкому толкованию. В этих вопросах 'Абд Аллах Буби был последователем египетского богослова-реформатора *шайх*а Мухаммада 'Абду (ум. в 1905 г.), с которым он встречался в Каире.

Мадраса И.-Б. стала одним из популярных среди поволжских татар образовательных центров, куда приезжали учиться из Сибири и Туркистана, несмотря на отдаленность селения Иж-Бобья от водных и железнодорожных путей. Большое внимание братья Буби уделяли преподаванию в *мадрасе* светских дисциплин: помимо языков (арабского, староосманского, фарси и факультативно изучавшегося французского), турецкой литературы, всеобщей истории изучали точные и естественные науки (арифметику, геометрию, алгебру, зоологию, ботанику, астрономию, физику, химию и т.д.). Преподавание велось на турецком и татарском языках. При школе имелись классы русского языка. Вместе с тем во взглядах и деятельности преподавателей И.-Б., прежде всего самих братьев Буби, иногда проскальзывали панисламистские и пантюркистские тенденции, что, естественно, беспокоило российские власти. В 1911 г. по обвинению в пропаганде панисламизма братья Буби были арестованы, а их *мадраса* — закрыта.

Лит-ра: *Валидов.* Очерк, 102–107, [180–181]; *Салихов, Хайрутдинов.* Памятники, 151–153; *А.Х.Махмутова.* Лишь тебе, народ, служенье! История татарского просветительства в судьбах династии Нигматуллиных–Буби. Казань, 2003.

Р. М., Р. С., Р. Х.

ал-'Илм ал-ладуни (перс. *'илм-и ладуни*) — устойчивое понятие божественного знания, разработанное и закрепившееся в исламском мистицизме. При обращении к ал-'И. ал-л. теоретики и практики суфизма в своих сочинениях практически всегда апеллируют к цитате из Корана (18:64): «...и дали познать ему знанием от Нас». Под «ним» имеется в виду неназванный раб Божий, в котором *суфии* пытаются узнать ал-Хадира. Понятие ал-'И. ал-л. подразумевает не столько само божественное знание, сколько способ его обретения: без посредничества человека.

Проблема путей передачи духовной культуры вообще и непосредственного получения знаний от Бога в частности была всесторонне рассмотрена Абу Хамидом Мухаммадом ал-Газали (1058–1111) в Ихйа' 'улум ад-дин, Кимийа-йи са'адат и в специально посвященном этой теме небольшом сочинении ар-Рисала ал-ладунийа (которое иногда приписывают Ибн ал-'Араби (1165–1240) как обработку части его Рисала фи-н-нафс ва-р-рух). Ал-Газали видит два способа получения знания: опосредованный, через кого-что-либо, и непосредственный, от Бога. В свою

очередь, каждый из них подразделяется им на два вида. В первом случае это — ограниченное знание, приобретаемое учеником через учителя (*та'аллум*) с использованием средств общения, и знание, приобретаемое благодаря внутренним размышлениям (*тадаббур*) и обдумыванию (*тафаккур*). Во втором случае это — знание, обретаемое как пророческое откровение (*вахй*) и именуемое пророческим (араб. *ал-'илм ан-набави*, перс. *'илм-и набави*), и знание, обретаемое благодаря божественному внушению (*илхам*) и называемое ал-'И. ал-л.

Ал-'И. ал-л. ассоциируется со знанием мусульманских «святых», однако им могли пользоваться также и пророки, статус которых, согласно ал-Газали, превышает статус *аулийа'*. Однако, поскольку Мухаммад — «печать пророков», а его пророческое откровение — последнее, ниспосланное от Бога, ал-'И. ал-л. остается единственным видом даруемого свыше знания в исламе, обретения которого можно добиться путем очищения своего духовного сердца.

Разрабатывая проблему передачи духовной культуры из поколения в поколение, суфийские *шайх*и использовали три оставшихся вида обретения знания. Для ал-'И. ал-л. это инициирование персонифицированным духом умершего физически (концепция *увайси*). Первым *увайси* считается Увайс ал-Карани — эпоним традиции беспосреднической передачи духовного наследия, инициированный духом Мухаммада. В среднеазиатском братстве накшбандийа-х^{в}аджаган это — 'Абд ал-Халик ал-Гидждувани (ум. в 1180 или 1220 г.), посвященный ал-Хадиром, принявшим духовное наследие непосредственно от Аллаха, Баха' ад-дин Накшбанд (1318–1389), ставший, в свою очередь, духовным преемником ал-Гидждувани, и т.д.

Таким образом, в накшбандийа наряду с формальной цепью духовной преемственности (*силсила*) существует цепь реальной духовной преемственности в передаче ал-'И. ал-л., зачастую не совпадающая с *силсила* (так, например, Накшбанд был вынужден возрождать тихий *зикр* на задержке дыхания, являвшийся частью ал-'И. ал-л. и преподанный ал-Хадиром основателю х^{в}аджаган ал-Гидждувани). Вероятно, именно это имел в виду позднее основатель накшбандийа-муджаддидийа Ахмад Сирхинди (1564–1624), говоря о том, что идеальное воплощение духовной связи (*нисбат*) происходит весьма редко, и называя ал-Гидждувани, Накшбанда и его преемника 'Ала' ад-дина 'Аттара (ум. в 1400 г.).

Очень тесно с концепцией *увайси* связана по своей сути суфийская традиция пути привлечения божественным (*джазба*). Последнее ставится основной целью во многих суфийских братствах как конечный этап пути обучения (*сулук*), приводящий к непосредственному переживанию обретения ал-'И. ал-л. Именно на этом этапе *шайх*и отходят в сторону, давая возможность своим подопечным самостоятельно ощутить духовную связь с божественным. Иначе обстоит дело в братстве накшбандийа, где, включив окончание пути в его начало, *шайх*и братства сознательно берут функции божественного на себя.

Во всех случаях переживание обретения ал-'И. ал-л. представляет собой установление духовной связи (*ан-нисба ар-рухийа*) между духовным сердцем, отполированным до зеркального состояния психотехническими и духовно-религиозными упражнениями, и Хранимой Скрижалью (*ал-лаух ал-махфуз*). При установлении духовной связи свет божественного внушения (араб. *ал-илхам*, перс. *нур-и илхам*) пронизывает и освящает дух, заставляя переживать обретение ал-'И. ал-л.

Лит-ра: *al-Ghazali.* Ihya' 'ulum ad-din / Tr. by Muidd ad-din Muhammad Khwarizmi ba kushish-i Husain-i Khadiwdjam. Tehran, 1374, III, 39–42; *он же.* Kimiya, I, 34–35; *он же.* 'Ilm-i ladunni az didgah-i Ghazali / Tr. of Ar-Risala al-laduniyya by Dr. Zain ad-din Kiyai-nezhad. Tehran, 1361; *Badawi.* Les Œuvres, 172–178, 191, 270–271; *Johan G.J. Ter Haar.* The Naqshbandi tradition in the eyes of Ahmad Sirhindi // Naqshbandis, 83–93; *Хисматулин.* Практика, 34–53; *он же.* Суфизм. С.-Петербург, 1999, 215–217.

А. Х.

Искандар-пошшо (*Пошшо* Искандар; тадж.-перс. *пошшо, патша, падишах* — «правитель», «царь») — популярный в Средней Азии «святой», которого называют Румийским, т.е. Александром Македонским. Ряд ученых связывают И.-п. с кораническим персонажем — Искандаром Зу-л-Карнайном (араб. *зу-л-карнайн* — «двурогий»), которо-

му Аллах дал великую власть и «путь ко всему» (Коран, 18:83(84)). По их мнению, Зу-л-Карнайн — южноарабский царь, и проникновение его образа в Среднюю Азию связано с арабским завоеванием. Считается, что кахтанидское предание (связанное с арабами южноаравийского происхождения) оказало влияние на народные верования, которые были оппозиционными по отношению к официальному культу, поддерживаемому представителями североаравийских племен. Лишь в начале II тыс. н.э. народные культы, в том числе образ Зу-л-Карнайна, стали проникать в письменную культуру. В это же время фигура И.-п. переосмысляется и получает новую легенду, связанную с Александром Македонским. В сочинениях арабских и персидских историков, писателей, поэтов складывается образ идеального правителя, великого завоевателя, справедливого государя, пророка, который своими деяниями готовил почву для последующего распространения ислама. Популярна также восходящая в кораническому рассказу история о том, как И.-п. спустился в подземное царство в поисках живой воды.

Образ И.-п. (Александра Македонского) в Средней Азии имеет также местные исторические корни. По историческим источникам можно реконструировать, что Александр Македонский был в Марве/Мерве и перешел Аму-дарью. Историки считают, что его войска дошли до Самарканда (Мараканда) и Уструшаны (верховья р. Зеравшан), а затем до р. Сыр-дарья, где на западной окраине Ферганской долины был основан город Александрия-Эсхата (возможно, это современный город Худжанд/Ходжент).

Наибольшей популярностью культ И.-п. пользуется в горных районах Средней Азии, которые входят ныне в состав Таджикистана, а также в сопредельных регионах Афганистана, Пакистана и Китая. На этих землях живет наиболее древнее население Средней Азии, что фиксируется по языкам, принадлежащим к восточноиранской группе. Язык язгулемцев, как считают филологи, ближе всего к согдийскому языку. После смерти Александра Македонского возникло сначала Селевкидское государство, во главе которого стоял Селевк, взявший, по преданию, в жены дочь Спитамена, согдийского полководца, воевавшего с Александром Македонским. Потом от Селевкидского государства отделились Парфянское и Греко-Бактрийское царства (в состав последнего вошли южные районы Средней Азии, в том числе Бадахшан и другие горные районы современного Таджикистана), во главе которых также стояли греки. И они, видимо, брали в жены женщин из местных правящих династий. Постепенно, с распадом или падением одних государств и возникновением других, складывалась традиция обоснования власти местных правителей происхождением от Александра Македонского и его полководцев.

В некоторых горных районах Средней Азии она сохранилась и после распространения ислама. Правители Бадахшана, как свидетельствует Марко Поло (конец XIII в.), считали себя потомками «царя Александра и дочери царя Дария, великого властителя Персии». Об этой династии бадахшанских правителей упоминается в исторических хрониках Бабура (1529 г.) и Мирзы Хайдара (1546 г.). Последний рассказывает историю о том, что Искандар Зу-л-Карнайн, сын Файлакуса Румийского, после завоевания мира искал отдаленное место и выбрал Бадахшан, с тем чтобы никто не смог отобрать у его потомков это владение, и после этого никто на Бадахшан не нападал. Он оставил потомкам наставления, но один из них — *шах султан* Мухаммад, который жил в XV в., нарушил их, и поэтому на нем власть бадахшанских *шах*ов закончилась: в 1466-67 г. его казнил Тимурид *султан* Абу Са‘ид-*мирза*. Позже в Бадахшане к власти пришла новая династия, которая считала себя выходцами из Самарканда, *саййид*ами. По женской линии они возводили свою родословную к Александру Македонскому через правителей Читрала.

Потомками И.-п. считали себя также правители других горных областей — Дарваза, Каратегина, Куляба, Шугнана, Вахана, Рушана, Читрала. От Александра Македонского и Роксаны, дочери согдийского владетеля, якобы происходили правители Дарваза.

Реликтовые формы культа И.-п. встречаются и в других районах Средней Азии. Значительной популярностью он пользуется в верхней части долины р. Зеравшан. Считается, что И.-п. прошел по этой долине и до-

брался до самых ее верховьев, где его именем названо озеро — Искандар-кул. Затем он направился в область Фальгар. По преданию, от прикосновения копыт его коня вырастали плодовые деревья. Как говорится в одной из легенд, И.-п. остановился в селении Тагфан, чтобы поесть, и идти в область Ягноб не собирался; после еды, повернувшись в сторону Ягноба, встряхнул скатерть и произнес пожелание: «Пусть благодать идет в Ягноб»; крошки со скатерти долетели до Ягноба, и там стал расти хлеб. В Язгулеме есть *мазар* популярной «святой» Мишкилшо (Мушкулкушод), которая считается сестрой И.-п. Выше в горах, в Язгулеме, есть могила (*мазар*) самого И.-п.

За пределами горных районов также можно обнаружить следы культа И.-п. Есть предание, что он основал г. Самарканд. Один из каратегинских *шах*ов в середине XIX в., считая себя потомком Александра Македонского, заявил свои права на этот город. Согласно ташкентской легенде, И.-п., возвращаясь из подземного царства, вышел из-под земли на Шайхантаурском кладбище, уронив несколько капель живой воды (из подземного источника), и там, где они упали, выросли деревья, которые сохранились в виде засохших стволов до конца XIX в. Существует предание, что И.-п. провел первый арык в Голодную степь, где этот канал до сих пор называется Искандар-*арык*.

Сохранилось поверье, что И.-п. со своей армией дошел до восточной границы Ферганской долины и даже основал г. Ош: одна из легенд гласит, что в Оше дракон проглотил войско Александра Македонского. В центре г. Маргелан, по преданию, находится могила И.-п., которая еще в XVIII–XIX вв. считалась главной святыней маргеланцев и главным местом моления (*намазгах*). Это было небольшое, квадратное в плане сооружение недавней постройки с порталом. Рядом с *мазар*ом находились другие постройки, в том числе *мадраса* имени И.-п., которая имела многочисленные *вакф*ы в Фаргане/Фергане. Весь комплекс был окружен стеной, в северной части которой имелся вход — *дарваза-хана* (*дарваза* — «ворота»). Здания *мазар*а и *мадраса* существовали еще в 30-е гг. XX в., но потом были разрушены. В старой части постройки имелись дата — 1721-22 г. и надпись на персидском языке с сообщением от имени Искандара Румийского, что он погиб в Фергане и похоронен в Александрии. О могиле И.-п. в Маргелане упоминал, в частности, русский путешественник Ф.Назаров (начало XIX в.): он писал о находящемся там красном шелковом знамени, которое местные жители почитали как священное, приписывая его И.-п., и отмечал, что при назначении нового правителя Маргелана духовенство брало знамя и шло с пением через весь город с поздравлениями, а новый градоначальник в знак благодарности привязывал к знамени подарки.

По одной из версий, здесь был похоронен завоеватель по имени Искандар родом из Дарваза, который жил 300 лет назад и которому принадлежали земли от Маргелана на севере до Куляба и Кабула на юге, а позднее его имя заменили на имя более популярного Александра Македонского. Во всяком случае, распространение культа И.-п. в равнинной части Ферганы можно объяснить переселением на эту территорию в позднее средневековье значительного числа выходцев из горных районов современного Таджикистана, где культ И.-п. был развит издавна.

Наконец, существует легенда о том, что И.-п. завоевал Китай и его воины брали в жен местных девушек — от них произошли калмыки и дунгане.

Образ «святого» И.-п. как завоевателя, культурного героя и чудотворца постепенно вошел в мусульманскую идеологию, где он занял свое место самостоятельного мусульманского «святого», а в некоторых случаях слился с фигурами других мусульманских «святых», в частности *халифа* ʻАли.

Лит-ра: Записки о некоторых народах и землях Средней части Азии Филиппа Назарова, Отдельного Сибирского Корпуса Переводчика, посыланного в Кокант в 1813 и 1814 годах. СПб., 1821, 68; *М.А.Варыгин*. Опыт описания Кулябского бекства // Изв. РГО. Т. 52. Вып. 10, 1916, 738; *А.К.Писарчик*. Некоторые данные по исторической топографии городов Ферганы // Сборник статей, посвященных искусству таджикского народа. Сталинабад, 1956, 151–153; *Д.И.Эдельман*. Язгулемская легенда об Александре (с приложением грамматических сведений) // Краткие сообщения Института востоковедения. Т. 67. Иранская филология. М., 1963, 55–56; *Т.Г.Абаева*. Очерки истории Бадахшана. Таш., 1964, 99, 100; *М.С.Анд-*

реев. Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927–1928 гг.). Подгот. к печ. А.К.Писарчик. Душ., 1970, 26; *Джованни дель Плано Карпини.* История монголов. *Гильом де Рубрук.* Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997, 221; Бабур-наме, 37; *Мирза Мухаммад Хайдар.* Тарих-и Рашиди. Таш., 1996, 132–133, 274.

С. А.

Иске Таш — название мечети в Казани. Построена в 1802 г. на средства купца Г.А.Утямышева в Ново-Татарской слободе. Известна также как Старокаменная, Большая каменная, Девятая соборная. По легенде, мечеть поставлена на месте братской могилы воинов-мусульман, защитников Казани в 1552 г. Могила была обозначена большим старым камнем, сохранявшимся долгие годы и после строительства мечети перед ее восточным фасадом.

И. Т. относится к типу мечетей с минаретом в центре крыши. Предположительно в 1830–1840-е гг. мечеть была расширена и перестроена (архитектор А.К.Шмидт). Двухэтажное, кирпичное и оштукатуренное, прямоугольное в плане здание с прямоугольным выступом *михраба* на южном фасаде покрыто четырехскатной металлической кровлей. Вход в мечеть расположен с северной стороны. Вестибюльная часть, отделенная от молельных залов поперечной стеной, занимает пятую часть объема мечети. Справа от входа расположена трехмаршевая лестница на второй этаж, где анфиладно размещались молельные залы, разделенные толстой, почти двухметровой стеной. В толще правой части стены расположена узкая лестница на минарет с дверью из малого молельного зала. В толще левой — небольшая кладовая с дверью из основного молельного зала. Он освещался пятью парами высоких прямоугольных окон на продольных стенах и тремя окнами на южном фасаде, из которых одно было в михрабной нише. Малый зал составлял по площади две третьих основного и освещался тремя парами окон. Залы высотой свыше 4,5 м имеют плоское перекрытие, устроенное, вероятно, при реконструкции мечети в первой половине XIX в. Очень интересен первый этаж мечети, использовавшийся под склады. В обе его части, расположенные под молельными залами и разделенные мощной поперечной стеной, попадали через широкие двухстворчатые двери с западной стороны. Склады перекрывались высокими крестовыми сводами, причем свод склада под основным молельным залом опирается в центре на большой квадратный столп. Угловые ребра его плавно переходят в ребра свода, опирающиеся другими концами на углы помещений.

В михрабном выступе, под вторым и четвертым окнами основного и средним окном малого зала на восточном фасаде, были пробиты окна для освещения складов, с устройством над ними распалубок в своде. Аналогичные распалубки свода есть над входами в склады и глубокими нишами на поперечной стене между складами. Нет сомнений, что подобные конструкции перекрытий, распространенные в XVIII в. и ранее, сохранились от мечети начала XIX в. и не подвергались дальнейшим реконструкциям.

Фасады мечети решены в стиле строгого классицизма. Продольные фасады раскрепованы центральным ризалитом в 7 окон, простенки между которыми выделены поэтажными лопатками. Высокие окна второго этажа решены без наличников. По низу они объединены полочкой. Окнам второго этажа соответствуют плоские прямоугольные ниши на фасадах первого этажа. Окна складов также ныне заложены. Под нишами ризалитов устроены небольшие ромбовидные нишки. Венчающий и междуэтажный карнизы решены с простой профилировкой. Строгое решение фасадов мечети подчеркивается четырехъярусным минаретом, установленным над поперечной мощной стеной между залами. На западном и восточном фасадах эта стена угадывается за ложными центральными окнами, имитированными плоскими нишами. Три постепенно уменьшающихся в диаметре по высоте и поставленных друг на друга цилиндрических яруса установлены на квадратный в плане четверик, прорезающий крышу, и завершены шатром с полумесяцем и шарами. Ярусы разделены профилированными карнизами. Цилиндры прорезаны 8 арочными проемами, объединенными по низу полосками. Ярусы минарета декорированы плоскими разновеликими нишками. На западном и восточном фасадах четверика пробито по одному круглому проему.

В мечети И. Т. традиционное объемно-планировочное решение сочетается с классицистическим оформлением фасадов и романтическими формами минарета, ассоциирующимися с минаретами древнего Булгара и г. Касимова (ныне Рязанская область).

Среди служителей мечети И. Т. известна семья Амирхана (ум. в 1828 г.). С 1847 по 1889 г. *имам*ом-*хатиб*ом И. Т. служил Хусайн б. Амирхан (1815-16–1893), получивший образование в ряде *мадрас*, в том числе в Бухаре, — признанный проповедник, историк, автор нескольких сочинений по истории тюркских народов, в частности Таварих-и булгарийа — «Истории Булгарии» (1883 г.). Духовным наставником прихожан И. Т. вплоть до 1917 г. был сын Х.Амирханова, Мухаметзариф (Мухаммад-Зариф) (1859–1921), — приверженец реформ в области образования, автор учебников для новометодных школ. Амирхановская *мадраса* считалась одним из передовых мусульманских учебных заведений. Ежегодно в ней обучалось 80 *шакирд*ов.

Приход мечети И. Т. был самым крупным в Казани. В начале XX в. в нем насчитывалось 1260 душ мужского пола при 180 домовладельцах.

Лит-ра: *Халитов*. Архитектура мечетей, 103–106; *Салихов, Хайрутдинов*. Памятники, 10–11.

Х. Н.

Ислам Маджалласы (Журнал Ислам, с 1926 г. — Ислам) — орган Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) в 1924–1928 гг. В 1918 г. было прекращено издание журнала Мухтарийат — органа Духовного ведомства мусульман Внутренней России и Сибири, и только в декабре 1924 г. ЦДУМ добилось возрождения своего печатного органа под названием И. М. Главным редактором журнала был заместитель председателя ЦДУМ, член совета *'улама'*, *кади* Кашшафутдин Тарджиманов. Первый номер вышел в декабре 1924 г. Журнал печатался в типографии «Октябрьский натиск» — единственной в Уфе, где печаталась арабографичная литература на татарском и башкирском языках. В 1924–1926 гг. тираж журнала составлял 7 тыс. экземпляров, в 1926–1928 гг. — 4 тыс. В И. М. публиковались редакционные статьи К.Тарджиманова, Ризы Фахретдинова (1859–1936), Джихангира Абызгильдина (1875–1938), Мухлисы Буби (1869–1937), богословские сочинения, *сур*ы Корана, информация о заседаниях пленумов и съездах ЦДУМ. Большое внимание журнал уделял женскому вопросу, проблемам религиозного образования. В номерах за 1927 г. был опубликован отчет Р.Фахретдинова о поездке на Всемирный конгресс мусульман (в Макке/Мекке), воззвания ЦДУМ к мусульманам мира в связи с различными вопросами международного характера, в том числе «халифатским вопросом». И. М. рассылался по всем среднеазиатским республикам и отчасти за границу, что усиливало к нему внимание со стороны партийных органов и Объединенного государственного политического управления (ОГПУ). Власти стремились использовать журнал для агитации и пропаганды среди колониальных мусульманских народов принципа свободы вероисповедания в СССР. В 1925–1927 гг. ежегодно выходило по 6 номеров журнала. С 1927 г. периодичность издания нарушилась, все журналы были задержаны ОГПУ. В 1928 г. вышли отдельные номера, затем издание было прекращено. После Второй мировой войны преемником И. М. стал журнал «Мусульмане Советского Востока», издававшийся в Ташкенте.

А. Ю.

ал-Ислах (ал-Ислох; араб., «улаживание», «примирение», «реформа») — журнал, основанный в январе 1915 г. ташкентскими *'улама'*. Выходил два раза в месяц, объем номеров (от 16 до 32 с.) зависел от количества собранного материала. Печатался в разных типографиях Ташкента (М.Яковлева, А.Пахлаванова и др.) и довольно быстро расходился во многих городах тогдашнего Туркестана, так что расходы на него, видимо, окупались с лихвой. Основные языки журнала — староузбекский («сартский») и таджикский, шрифт — арабский (точнее, так называемый новочагатайский, или джадидистский).

Редактором ал-И. стал ташкентский теолог 'Абд ар-Рахман б. *кари* Садик, обеспечивший (совместно с Мухаммадом Наджибом Куканди) стартовый капитал издания. Уже в первом номере он обозначил основ-

ные цели журнала: уберечь мусульман от нешари'атских дел, разъяснять Коран и *сунну*, отвечать на «любые религиозные и мирские вопросы читателей, основываясь на Коране и *сунне*». При этом допускались различные толкования и дискуссии. Требования редактора: статьи должны быть написаны на понятном простым мусульманам языке и не должны содержать выпадов против властей и ханафитского *мазхаба*. Журнал был своеобразной трибуной *'улама'*-традиционалистов сначала Ташкента, а затем и всего Туркистана, уже с первых номеров став ареной споров между именитыми богословами своего времени (Лутфулло Олими, Мухаммад 'Али-зода Тошканди, *саййид* Ахмад Васли и др.).

По тематике опубликованные статьи в целом можно подразделить на следующие рубрики: 1) призывы сохранять традиционные исламские нормы поведения, взаимоотношений с мусульманами, манеру одеваться и т.п.; 2) разъяснение норм *фикх*а в регламенте брачных союзов (*никах*), раздела имущества, семейных отношений и т.д.; эти статьи печатались под рубрикой ответов на вопросы читателей; 3) общеобразовательные публикации, содержащие материал по истории ислама, биографии знаменитых мусульманских ученых и т.д.; по традиции такого рода статьи носили также дидактический характер; 4) дискуссионные статьи; публикации в этой рубрике наиболее интересны и отражают, в частности, реакцию *'улама'*-традиционалистов на появившиеся среди мусульман новшества (*бида'*), заимствование обычаев переселенцев из других регионов империи (русских, армян, грузин, крещеных татар и др.). Так, длительная дискуссия между *'улама'* разгорелась по поводу законности с точки зрения ислама театра и музыки. Стороны, аргументируя свои позиции ссылками на Коран, *сунн*у и авторитетных средневековых богословов (например, ал-Газали), так и не пришли к единому мнению.

Крайне отрицательную реакцию корреспондентов ал-И. вызвала организация танцев на площадях некоторых городов Туркистана, в которых участвовали и местные молодые люди, охотно танцевавшие с «девушками-иноверками». Такую же оценку вызывали новые обычаи здороваться за руку с женщинами, говорить с незамужними девушками без посредника и т.п. В этих публикациях содержатся явные и скрытые обвинения и в адрес «реформаторов» (возможно, джадидистов), призывавших «приспособить ислам к велениям времени». Сюда же можно отнести анонимную статью (1916, № 6) о дне рождения Пророка (*маулуд-и шариф*). Официальные власти и местные националисты старались сменить религиозную ориентацию этого праздника, назвав его *милли байрам* («Национальный праздник»). Автор статьи в резких тонах возражал против этого решения, усмотрев в нем опасную попытку заменить религиозную самоидентификацию национальной и желание духовно изолировать местных мусульман от остального исламского мира, для которого *маулуд* всегда был символом духовной интеграции. Подобные публикации побудили исследователей советского периода назвать журнал ал-И. «крайне реакционным» изданием. Однако исследование его статей с исламоведческой точки зрения не проводилось.

Редактор ал-И. 'Абд ар-Рахман пытался по-своему направлять дискуссии. Так, соглашаясь с многократно повторяемым в публикациях тезисом о необходимости укреплять регламентированные *шари'ат*ом нормы поведения (*ахлак*), он призывал обязательно свободно и в рамках приличия обсуждать все современные проблемы, полагая при этом, что следует изучать опыт *'улама'* других регионов исламского мира и считаться с меняющейся ситуацией. Таким образом, ал-И. отразил различную реакцию местных традиционалистов на происходящие в регионе перемены.

Последний номер журнала вышел в свет в феврале 1918 г.: постановлением ЦИК Туркистана журнал был закрыт как «политически вредное издание».

Лит-ра: ал-Ислах, 1915–1918; *А.К.Боровков.* Узбекский литературный язык в 1905–1917 гг. Таш., 1940, 28–32; *З.Раджабов.* Из истории общественно-политической мысли таджикского народа. Сталинабад, 1951, 409; *Н.Абдулазизова.* Печать и строительство социализма (на примере журнальной периодики Узбекистана). Таш., 1977, 38–39; *А.Жалолов, Х.Ўзганбоев.* Ўзбек маърифатпарварлик адабиетининг тараккиетида вактли матбуотнинг ўрни. Таш., 1993, 3–4; *Ш.Ризаев.* Жадид драмаси. Таш., 1997, 99.

К. В.

Исхак-баб — известный в районах гор Каратау (Южный Казахстан) «святой», считающийся основателем рода *х^ваджей* Аккорган (Ак-корган). Его святыня находится в селении Баб-ата в Созакском районе Южно-Казахстанской области Республики Казахстан. Согласно местной сакральной истории, И.-б. — потомок *имама* Мухаммада б. ал-Ханафии (ум. в 700 г.) в пятом (вар.: седьмом) колене, прибывший во главе 50-тысячного войска из Сирии (аш-Шам) в Туркистан для распространения ислама. В представлениях местного населения, это воин-герой огромного роста (7 *кари*, более 3,5 м), невероятной силы (один противостоял 3 тыс. воинов). Большинство «святых» (*аулийа'*) этого региона, от Ташкента и Сайрама до Кзыл-Ординской области Казахстана, считаются его сподвижниками (Баба Туклес, Абу Бакр ал-Каффал аш-Шаши, 'Абд ал-'Азиз-*баб*, Йуваш-*баб*, Чинарлик-*шайх*, Хасан Басили, Баб-и 'Араб) и потомками (*х^ваджа* Ахмад ал-Йасави, Арслан-*баб*, *маулана* Сафи ад-дин Урунг Куйлаки). Расположение *мазар*а И.-б. в центре хребта Каратау, сведения письменных родословных *х^ваджей* Аккорган об «оживлении» (*ихйа' килган*) им земель и горных речушек по обе стороны горы указывают на то, что это место когда-то было связано с культом природы. Считалось, что высокие урожаи на этих землях обеспечивались молитвами (*ду'а'*) в честь И.-б. Посещение его могилы приравнивалось к паломничеству к могилам пророков. Согласно преданиям, чудотворную силу И.-б. получал от общения с пророком *хадрат* ал-Хидром, для чего он держал *суфру*, доставшуюся ему от предков. И.-б. был первым в Туркистане держателем суфры (*суфра-дар*), причем во всех списках генеалогий *х^ваджей* это слово пишется с буквой *сад*, а не *син*, что дает основание связать его происхождение с *ас-сахифа ас-сафра'* («Желтый свиток») кайсанитов-мубаййидитов. Многочисленные документы-родословные туркистанских *х^ваджей* XVIII–XIX вв., составленные на основе более ранних письменных родословных, и устные предания содержат достаточно серьезный материал для отождествления образа И.-б. с Исхаком ат-Турком у Ибн ан-Надима (X в.). В них И.-б. — потомок *имама* Мухаммада б. ал-Ханафии, сын Абу Муслима, в 767-68 г. по маршруту Хурасан/Хорасан–Фаргана/Фергана–Шаш прибыл в страну тюрков (*аради ат-турк*, Туркистан). В дальнейшем мубаййидитские традиции посвящения в наставники (*суфрадарлик килмак*) сохранились у *суфи*ев братств йасавийа и бекташийа.

Лит-ра: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист. Ал-Кахира, 1969, 497; История халифов анонимного автора XI в. Факсимиле рукописи. Предисловие и краткое изложение содержания *П.А.Грязневича*. М., 1967, л. 246а–б; Насаб-нама-йи аулад-и Зангиата. Рук. № 31 Каршинского краеведческого музея (Республика Узбекистан); *Сафи ад-дин Урунг Куйлаки*. Насаб-нама. Туркестан, 1992; *А.К.Муминов*. О происхождении братства йасавийа // Ислам, 219–231.

Аш. М.

ал-Исхакийа — исхакиты, одна из ветвей кайсанитов, признавших *имамат* сына 'Али от ханафитки Мухаммада б. ал-Ханафии. После смерти последнего (ум. в Медине в 701 г.) часть кайсанитов стала проповедовать идею «возвращения» в качестве мессии (*ал-махди*) самого Мухаммада б. ал-Ханафии, другие ожидали прихода мессии из его потомства. Эти же взгляды проповедовали и ал-И. Эпонимом ал-И. стал некий Исхак по прозвищу «тюрк» (Исхак ат-Турк). По одной из версий, он принадлежал к роду Алидов. Спасаясь от преследований со стороны сначала омейядских, затем аббасидских властей, Исхак укрылся в Мавараннахре, в «стране тюрок» (*Билад ат-турк* — отсюда его прозвище), где выдавал себя за сторонника Абу Муслима. По этой версии, ал-И. вели *имамат* от Мухаммада б. ал-Ханафии к его сыну Абу Хашиму, от него — к племяннику последнего ал-Хасану б. 'Али б. Мухаммаду, а от него — к его сыну 'Али б. ал-Хасану, который не оставил потомства. После этого ал-И. стали ожидать прихода *ал-махди* из потомства Мухаммада б. ал-Ханафии, утверждая, что они знают его имя и местонахождение, что он явится из «страны тюрок» и растолкует Коран «по-тюркски». Из этого явствует, что кайсанитские идеи ал-И. были ориентированы на тюркоязычную среду в Мавараннахре. По другой версии, Исхак — неграмотный человек из Мавараннахра,

один из ближайших соратников Абу Муслима. После убийства последнего (755 г.) он бежал в Мавараннахр, в «страну тюрок», и стал агитировать людей в пользу Абу Муслима, к которому якобы перешел *имамат* от потомства Мухаммада б. ал-Ханафии. В отношении Абу Муслима он проповедовал те же идеи, которые кайсаниты проповедовали в отношении Мухаммада б. ал-Ханафии и его потомства. Исхак утверждал, что Абу Муслим жив, содержится в заточении в горах Раййа/Рея и что он явится в определенное время в качестве *ал-махди*. Исходя из этой версии, следует идентифицировать ал-И. с абумуслимитами — сторонниками Абу Муслима, опиравшимися на маздакитско-хуррамитские и кайсанитские идеи, главными из которых были вера в «возвращение» своих избранников и переселение душ (*ат-танасух*). На этой почве развивалась идея божественного воплощения, которую проповедовал, в частности, другой соратник Абу Муслима — ал-Муканна'. Очевидно, в этой среде могло найти отклик представление о посланнической миссии Абу Муслима. По некоторым сведениям, именно это проповедовал Исхак ат-Турк, утверждая, что Абу Муслим жив, что он — пророк, посланный Заратуштрой (Зороастром), чтобы утвердить его религию. По мнению одного из ранних арабских историков, хорошо осведомленного в мавараннахрских делах, это была одна из тайных целей абумуслимитов. Таким образом, с именем Исхака ат-Турка оказались связаны различные религиозно-политические партии и движения в Мавараннахре — кайсаниты-исхакиты, хуррамиты-абумуслимиты и даже зайдиты-халафиты (некоторые считали Исхака потомком зайдитского *имама* Йахйи б. Зайда, убитого в 743 г. в Джузджане), разделявшие взгляды на *имамат* некоторых му'тазилитов. В позднемавараннахрской традиции Исхак ат-Турк под именем Исхак Баб фигурирует не только как потомок Мухаммада б. ал-Ханафии, но и как распространитель ислама в Мавараннахре и духовный прародитель известного тюркско-суфийского братства ал-йасавийа.

Лит-ра: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, 408; *Walker*. Heresiography, 174.

С. П.

Исхидж-баб — «святой», культ которого связан с местностью Рибат Исхич в верховьях р. Чаткал в горах Тянь-Шаня (Янги-Базарский район Республики Кыргызстан). Согласно одним преданиям, здесь молился Богу или даже был похоронен пророк (*пайгамбар*) Идрис, которого местная мифология называет основателем г. Сайрам (один из важных религиозных центров региона) и его покровителем.

Со стороны Ферганской долины эта местность (Арчакент) известна как могила Исхич ('Ишкиндж, Исхидж)-*баба*. Согласно родословным местных *х^{в}аджей*, это потомок *имама* Мухаммада б. ал-Ханафии (ум. в 700 г.), прибывший во главе арабских войск в Центральную Азию с целью обратить в ислам местное население. В народных представлениях И.-б. — воин-герой, *суфий*-отшельник. Паломничество к его могиле высоко в горах до 30-х гг. XX в. занимало важное место в религиозной жизни населения окрестных районов.

Лит-ра: Насаб-нама-йи Исхидж-баб / Рук. из частного собрания Шавасила Зиядова (Таш.).

Аш. М.

Ишан (*ишон*, *эшон*, *эшен*; перс.-тадж., букв. «они») — титул или прозвание, которым в Средней Азии наделяют уважаемых и почитаемых духовных лиц — руководителей (разного уровня) суфийских братств и их потомков. Употребление местоимения 3 л. мн.ч. связано с представлением, что собственные имена духовных вождей считаются запретными и упоминание их грозит всевозможными несчастьями тем, кто их произносит. Термин И. был известен в Средней Азии с домонгольского времени, но широко распространился среди местного населения примерно в XV–XVI вв.

В суфийских братствах некогда существовала сложная иерархия руководителей, которая определялась, с одной стороны, происхождением, а с другой — структурой управления суфийскими общинами. Титул И. могли носить: 1) глава всего братства, прямой преемник или старший наследник основателя братства (*пир*, *пир-зода*), 2) глава части братства в том или ином регионе, представитель главы всего братства или его

младший наследник, 3) глава отдельной общины, представитель главы части братства (*хальпа, хальфа,* от араб. *халифа*).

Суфийским руководителем мог стать любой мусульманин, достигший определенной степени духовного совершенства и получивший от своего учителя право самостоятельно руководить своими последователями — *мурид*ами. Однако, по народным представлениям, высшее состояние «святости» доступно по преимуществу лишь для представителей привилегированных сословий — потомков Пророка (*сайийд*ов) и потомков «праведных» *халиф*ов (*ходжа, х*ᵛ*аджа*). Большинство И. получали свое звание не по заслугам в достижении той или иной степени «святости», а по наследству (*ишан-заде, эшон-зода*). При этом ученик И. мог стать опекуном и учителем сыновей своего наставника, хотя формально *ишан-заде* имел более высокий статус, чем ученик его отца.

Авторитет каждого И. определялся его местом в иерархии суфийского братства. Некоторые династии И. играли весьма заметную роль в истории Средней Азии в целом или ее крупных регионов; например, потомки накшбандийских *шайх*ов — *х*ᵛ*аджи* Ахрара (1404–1490, могила около г. Самарканда), Махдум-и А'зама (1464–1542, могила около г. Самарканда), Ахмада Сирхинди (ум. в 1624 г.), потомки йасавитских *шайх*ов — Ахмада ал-Йасави (ум. в 1166 г., могила в г. Туркестан), Сайийд-*ата* (жил в XIII в., могила в Хᵛаризме/Хорезме). В отдельных районах, городах и даже селениях были свои династии И.

Становление системы наследственного суфийского наставничества происходило после монгольского нашествия, в основном в эпоху государственных реформ Тимура (XIV в.). В XV–XVI вв. суфизм из преимущественно религиозного течения постепенно превращается в социально-политическую организацию. Такие крупные представители суфизма, как *х*ᵛ*аджа* Ахрар и Махдум-и А'зам, разработали доктрину влияния духовных наставников на власть. При этом они сами, а затем и многочисленные их последователи охотно вмешивались в политическую борьбу, играли активную и нередко ключевую роль в общественной жизни Средней Азии. Именно тогда титул И. стал широко использоваться в Средней Азии. Со временем суфизм переродился в ишанизм, т.е. явление, в котором мистическая философия отходит на второй план, а на первый план выходят ритуальные и социальные аспекты взаимоотношений между суфийским наставником (*муршид*) и его последователями (*мурид*). Постепенно деятельность И. свелась к врачеванию (особенно душевнобольных), изготовлению и выдаче оберегов (*тумор*), организации регулярных коллективных радений (*зикр джахр*). В XIX в. каждый крупный И. оказывался, по сути дела, основоположником самостоятельной суфийской общины.

В конце прошлого века предпринимались попытки составить список всех И. на подвластных русским территориях Средней Азии. Так, генерал-губернатор Туркестанского края С.М.Духовской в своем рапорте называл такие данные на конец XIX в.: в Сыр-Дарьинской области — 175 И., в Ферганской — 45, в Самаркандской — 171 И. Согласно другим данным, на рубеже XIX–XX вв. в городе Ташкенте было 54 И.; в Маргиланском уезде Ферганской области — 26, в том числе в городе Маргилан — 18; в Ходжентском уезде Самаркандской области было 47 И., в том числе в городе Худжанд/Ходжент — 9, а в городе Ура-Тюбе — 13 И. Это, конечно, заниженные цифры. Значительное число И., которые не придерживались особой суфийской практики, но считались в народе таковыми в силу своего «святого» происхождения, официальной статистикой не учитывались.

Отношение русских властей к И. и суфийским братствам было подозрительным и отрицательным. В них, иногда небезосновательно, видели сторонников антирусской партии и агентов зарубежных стран. Особенно усилилось внимание к И. после восстания в г. Андижане в 1898 г., которым руководил *халифа* Мухаммад-'Али, или Дукчи-*ишан*. В советское время И. рассматривались как наиболее антирусская, антисоветская часть мусульманского духовенства. Неудивительно поэтому, что контролируемое государством Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана целым рядом специальных решений (*фатва*) (например, «О несовместимости „ишанизма" и „мюридизма" с исламскими догматами

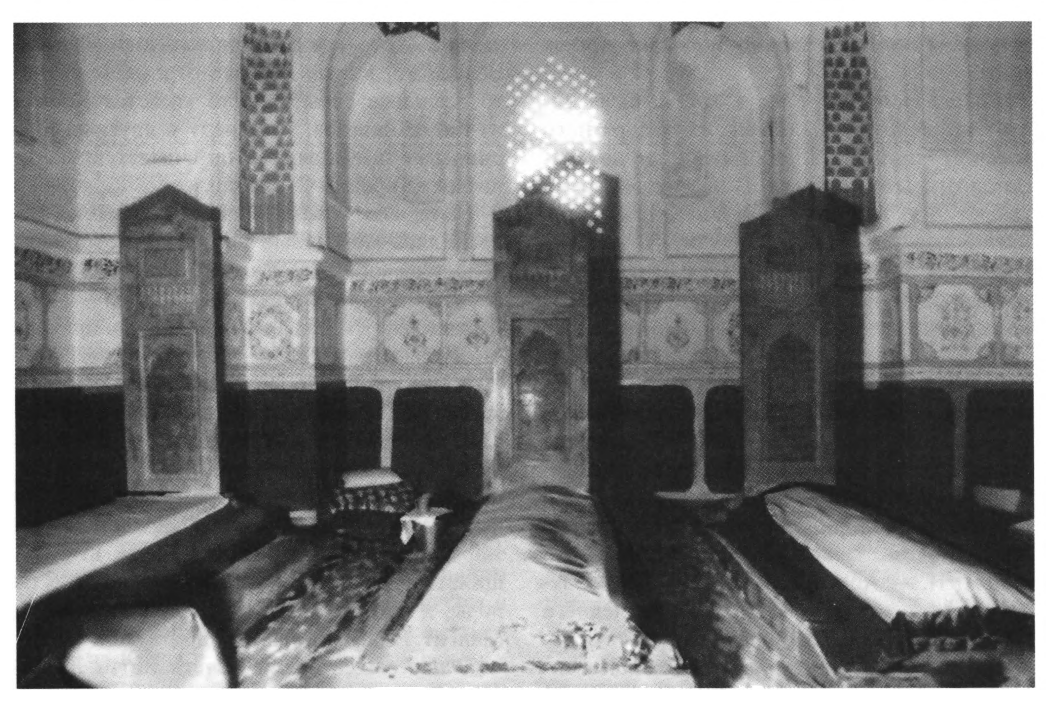
и *шари'ат*ом» от 1952 г.) осудило ишанизм, признало его «нововведением» (*бид'а*) и «заблуждением» (*гафла*), а также дало указание официальным *имам*ам бороться с И. Однако это постановление не имело серьезных последствий, поскольку *муфтии* Духовного управления и крупные мечети возглавлялись, как правило, теми же потомками известных ишанских династий. Хотя многие жители Средней Азии, особенно в сельской местности, до сих пор почитают потомков И., активной деятельности последние не ведут. По сути дела, ишанизм как самостоятельное социально-религиозное явление вытеснено на периферию общественной жизни среднеазиатского общества.

Лит-ра: *Г.А.Арандаренко*. Досуги в Туркестане. 1874–1889. СПб., 1889, 12–20; *Гейер*. Материалы, 62–82; *Н.Маллицкий*. Ишаны и суфизм // ТВ. 1898, 71–72; *Лыкошин*. Роль дервишей, 94–115; [*Наливкин и др.*] Краткий обзор, 23–24; *Саттархан*. К вопросу о мусульманских ишанах // Православный собеседник. Казань, 1895, № 3 (сентябрь), 72–91; *В.В.Бартольд*. Ишан // *Бартольд*. Соч., 6, 675; *Демидов*. Суфизм; *К.Нурмурадов*. Об ишанизме у туркмен // ЭО. 1995, № 3, 93–100; *Бабаджанов*. О фетвах САДУМ, 172–174.

С. А.

'Ишкийа — суфийское братство, члены которого были активны в Мавараннахре в XV–XVII вв. В Индии оно было известно как шаттарийа, в Турции — бистамийа, в Иране и Центральной Азии — 'И. по имени *шайх*а Абу Йазида ал-'Ишки (XIII в.). Происхождение и цепь духовной преемственности 'И. не совсем ясны. Мавараннахрская линия этого братства реконструируется следующим образом: Абу-л-Хасан ал-'Ишки > Худай-*кули* (ум. в 1419 г.) > его сын *шайх* Мухаммад (ум. в 1451-52 г.) > его сын *шайх-заде* Илйас (ум. в 1472 г.) > его сын *шайх-заде* Абу-л-Хасан II (ум. в 1488 г.) > его сын *шайх-заде* Мухаммад Садик (ум. в 1545 г.) > его сын Абу-л-Хусайн-*ахунд* (ум. в 1560 г.). Насколько известно, первый *шайх* этой линии, поселившийся в Мавараннахре, — Абу-л-Хасан ал-'Ишки, современник Баха' ад-дина Накшбанда (ум. в 1389 г.). В полемике с последователями Накшбанда наставники 'И. сформулировали основу и конечную цель Пути своего братства — всепоглощающая любовь к Богу (*'ишк*), отвращающая сердце Путника (*салик*) от всего происходящего вокруг, — следствием которых стал один из основных принципов братства: личный аскетизм *шайх*ов. Неизвестно, всегда ли *шайхи* 'И. придерживались этого, но уже *шайх-заде* Илйас отошел от некоторых первоначальных принципов братства: он основал обширное хозяйство, поддерживал тесные контакты с властями предержащими.

Большую часть *мурид*ов и *мухлис*ов *шайх-заде* Илйаса составляли представители тюркских кочевых и полукочевых племен предгорных верховьев Кашка-дарьи и горной области Кух-и Нур (50–60 км к западу от Самарканда). Его обитель (*лангар*) в горах Нур — Астана-ата стала наиболее ранним центром 'И. в Мавараннахре. Однако позже *шайхи* 'И. были вынуждены ограничить свою деятельность долиной Кашка-дарьи, где в конце XV в. они основали новые обители — Катта Лангар (Камашинский район) и Кичик Лангар (Чиракчинский район). Основная причина перемещения центра — конфликт *шайх-заде* Илйаса 'Ишки с политическим и духовным руководителем братства накшбандийа *х^ваджо*й Ахраром (ум. в 1490 г.). Последний взял под защиту своего приверженца Мухаммада Киши, открыто порицавшего ритуальную практику 'И. — «громкий» *зикр* (*джахр*), сопровождаемый танцем (*ракс*), что вызвало озлобление тюрков Кашка-дарьи — *мурид*ов и последователей 'И. Конфликт побудил *шайх-заде* Илйаса написать влиятельному придворному чиновнику Мухаммаду Тархану письмо, в котором он характеризовал хозяйственную деятельность *х^ваджи* Ахрара как не соответствующую законам *шари'ата*. Однако Мухаммад Тархан к тому времени уже охладел к *шайх-заде* Илйасу и имел тесные контакты с *х^ваджо*й Ахраром, которому и было показано письмо. Через некоторое время (до 1472 г.) на *лангар*е 'И. в Кух-и Нуре началась холера, что заставило *шайх*ов 'И. перебраться в верховья Кашка-дарьи. Возможно, другая причина «исхода» — давление *х^ваджи* Ахрара (добившегося тогда значительного влияния на Тимуридов), которого раздражало желание некоторых его учеников (в частности, известного Мухаммада Кази) установить духовный контакт с *шайх-заде* Илйасом 'Ишки.



Интерьер усыпальницы Катта Лангар

С завоеванием Мавараннахра Шайбанидами (1500–1603) кашкадарьинские *шайхи* 'И. вновь обрели утраченное политическое влияние. Опираясь на военизированные тюркские племена, они иногда вмешивались в междоусобные конфликты Шайбанидов. Главным центром 'И. стал Катта Лангар, где были построены мечеть, *ханака* и родовая усыпальница (*макбара*, *гунбаз*).

На протяжении примерно XV–XVI вв. руководство в братстве переходило по наследству. Таким образом, 'И. стало одним из первых в Мавараннахре суфийских братств (после кубравийа/бахарзийа в Бухаре), в котором утвердилось наследственное наставничество.

Шайхи 'И. продолжали свою деятельность вплоть до начала XX в. в долине Кашка-дарьи и Бухаре. Некоторые положения учения о мистическом Пути 'И. (наряду с доктринами йасавийа, кубравийа и накшбандийа) стали идеологической основой позднесредневековых братств региона (в частности, бухарского братства ишан-и имла').

Обители (ед.ч. *лангар*) 'И. прошли обычный для суфийских центров путь становления и развития: вокруг могилы основателя ветви братства и его потомков появлялось и постепенно разрасталось кладбище (*мазаристан*), где стремились быть похороненными *муриды*, почитатели, местная знать и даже представители правящих династий. На самом раннем *лангар*е 'И. — Астана-ата (северо-западная часть Самаркандского оазиса) сохранился мавзолей (7,5×8 м) из жженого кирпича (25×25 см); в интерьере расположены три надгробия, отмечающие могилы *шайх*а Худай-*кули*, его сына *шайх*а Мухаммада и внука — *шайх-заде* Илйаса. Помимо обычных сведений о погребенных (дата смерти, титулатура, краткая родословная) надписи содержат дополнительную информацию о *шайх*ах 'И. (в частности, о связях *шайх*а Худай-*кули* с иранскими (кирманскими) *шайх*ами 'И., один из которых, *х*ᵛ*аджа* Махмуд, называл себя его *мурид*ом и даже установил ему надгробие; в надписи надгробия *шайх-заде* Илйаса упоминается о его *хаджж*е в Священные города — Макку/Мекку и ал-Мадину/Медину). Погребальная эпиграфика позволила установить, что на *мазар*ах 'И. похоронена в

основном тюркская военно-бюрократическая знать.

К западу от мавзолея в XVI в. была построена *ханака* (8,2×26 м) из квадратного жженого кирпича (28×28 см) в виде двухчастной открытой галереи. В настоящее время *ханака* отреставрирована и в ней проводятся пятничные и праздничные богослужения.

Другая обитель ‘И. — Катта Лангар (восточная часть долины Кашка-дарьи). Самое большое и древнее из сохранившихся здесь зданий — мечеть (28,5×33 м) с плоским перекрытием, которая была возведена (согласно сохранившейся мозаичной хронограмме над входом) в 921/1515-16 г., из жженого кирпича, с верандой (*айван*) на южном фасаде. Примерно в то же время была возведена родовая усыпальница (8,2×8,45 м), перекрытая куполом, в которой похоронены три *шайх*а ‘И. — Абу-л-Хасан II, его сын *шайх-заде* Мухаммад Садик и сын последнего Абу-л-Хасан-*ахунд*. Со временем здесь образовался солидный комплекс: кладбище (*мазар*), мечеть с пристройками, в том числе помещения для приготовления пищи, новый зал мечети (конец XVII — начало XIX в.), были отремонтированы старые сооружения. До сих пор сюда стекаются паломники из долины Кашка-дарьи и других областей. Здесь же до последнего времени проводили древние праздники (*саййил*, *гул-и сурх* и т.д.), сопровождаемые ритуалами, напоминающими «громкий» *зикр* (*джахр*).

Согласно одному из местных преданий, основатель братства ‘И. Бабá ‘Ишки родился в округе Мекки в семье представителя местной знати. Став признанным авторитетом среди ‘*улама*’, он поссорился с правителем (*амир*) Мекки из-за того, что оба претендовали на обладание «подлинным» Кораном ‘Усмана. В результате *амир* Мекки наслал на семью Бабá ‘Ишки холеру. Последнему удалось спасти своего малолетнего сына, которого спрятали в переметную суму (вместе с упомянутым Кораном), закрепили ее на белом верблюде и отправили его в путь. Верблюд шел, пока не истощился его горб, и оказался в месте, где расположен Катта Лангар. Возможно, в этой легенде отражены какие-то реальные события. Что касается Корана из Катта Лангара, то наряду с другими старинными экземплярами он считается знаменитым «Кораном ‘Усмана».

На фризах *ханаки*, мечети и мавзолея сохранились мозаичные надписи, в основном коранического содержания (Коран, 2:183, 256, 257 и т.д.). В мечети находится сундук, изготовленный (судя по надписи) по приказу Музаффар-*хана* (1860–1885) для хранения рубища (*хирка*) Пророка; согласно местным легендам, в этом же сундуке хранился упомянутый «священный Коран ‘Усмана». Судя по погребальному эпиграфическому материалу, на Катта Лангаре кроме *шайх*ов ‘И. и их потомков похоронены представители тюркской военной аристократии; в большинстве случаев в эпитафиях упомянуты роды, к которым они принадлежали (Кийат, Мангит, Найман, Билкут и др.).

В настоящее время мечеть Катта Лангара — действующая.

Лит-ра: *Маулана Мухаммад б. Бурхан ад-дин* (*Мухаммад Кази*). Силсилат ал-‘арифин ва-тазкират ас-сиддикин. Рук. ИВ АН РУз., № 4452, 117б; *Кашифи*. Рашахат II, 541–543, 621, 629–630; *Ахмад Кашмири*. Шаджара-йи табакат-и анбийа ва-машайих ва-силсила-йи тарикат-и анха / Рук. ИВ АН РУз, № 1426, 280а–290б; *Хафиз-и Таныш Бухари*. Шараф-нама-йи шахи (Книга шахской славы). Т. 1. Пер., примеч. и коммент. М.А.Салахетдиновой. М., 1983, 162–163; *Насир ад-дин Ханафи ал-Бухари*. Тухфат аз-за’ирин. Ново-Бухара (Каган), 1910 (литография), 68; *М.Е.Массон*. Катта Лангар в области средневекового Кеша // Тр. ТГУ. 1966, вып. VII, 66–105; *Р.Р.Абдурасулев, Л.И.Ремпель*. Неизвестные памятники архитектуры бассейна Кашкадарьи // Искусство зодчих Узбекистана. Вып. 1. Таш., 1966, 32–37; *Б.Бабаджанов*. Эпиграфические памятники мусульманских мазаров как источник по истории суфизма (на примере мазаров Астана-ата и Катта-лангар) // Из истории суфизма: источники и социальная практика. Таш., 1991, 89–97; *Е.А.Резван*. Коран ‘Усмана. СПб., 2004.

Б. Б.

К

Казахстан — государство в Центральной Азии, до декабря 1991 г. входившее в состав СССР в качестве союзной республики (Каз.ССР). Площадь К., занимающего лесостепные, степные и полупустынные пространства от Волги и Урала до Алтая, — 2,7 млн. кв. км (девятое место в мире). На севере граничит с Западной Сибирью, на юге — с Киргизией, Узбекистаном и Туркменистаном. Население — 16,7 млн. человек (1991 г.). Ислам исповедуют расселенные по всей территории страны казахи (39% населения), татары (повсеместно в городах), проживающие преимущественно в Западном К. башкиры, в Юго-Восточном — уйгуры и дунгане (последние иммигрировали в Семиречье из Китая в конце XIX в.), в Южном и Юго-Восточном — узбеки, киргизы и азербайджанцы, а также чеченцы, ингуши и балкарцы (численность представителей этих депортированных в К. в сталинскую эпоху народов в последние десятилетия сократилась вследствие их возвращения на историческую родину) и дисперсно живущие в городах иммигранты последнего времени — афганцы, таджики, турки, арабы.

В домонгольское время тюркоязычные кочевники-кыпчаки, жившие на территории нынешнего К. (Дашт-и Кипчак, «Кыпчакская степь»), практически не были затронуты исламом. Ранний этап исламизации коснулся только оседлого населения Южного К.: в IX в. в результате саманидских завоеваний были частично исламизированы карлуки, прежде исповедовавшие несторианство. В 893 г. на месте разрушенной церкви в Таразе была возведена мечеть. С этого времени карлукская знать, а вслед за ней и простонародье (оседлое и городское население) начали принимать ислам.

Укрепление позиций ислама в Южном и Юго-Восточном К. произошло при Караханидах (X — начало XIII в.). После 960 г. разгорелась длительная «борьба за веру» Караханидов против их соседей-язычников на севере и востоке. В это время в Южном К. (Сайрам, Туркистан) появились первые мечети, *мадрасы* и *ханаки*. Согласно историку XIII в. Ибн ал-Асиру, в 1043 г. ислам приняло кочевое население, имевшее зимовки в Семиречье, а летовки — по соседству с волжскими булгарами. Однако еще в начале XIII в. хорезм-*шах* Мухаммад (1200–1220) воевал с кыпчаками-язычниками на Сыр-дарье и в Тургайских степях (Центральный К.).

Как в домонгольскую, так и в последующие эпохи тюрки-кочевники легче принимали исламское вероучение не в его «официальной» интерпретации, а в суфийской форме, сочетавшей в себе нормы ислама с языческими верованиями тюрков. Особая роль в распространении ислама среди кочевников Кыпчакской степи принадлежала уроженцу Сайрама (Исфиджаба), основателю и руководителю братства йасавийа *х^{в}адже* Ахмаду ал-Йасави (1103–1166-67), которого тюрки-мусульмане К. и Средней Азии считают вторым «святым» после пророка Мухаммада. Именно это братство сыграло большую роль во внедрении ислама в сознание и религиозную практику тюркских племен.

Новая волна распространения ислама среди кочевников Дашт-и Кипчака относится ко времени монгольского господства и связана с принятием ислама династией Джучидов — правителей Золотой Орды. Последняя подвергалась воздействию мусульманского мира как со стороны булгарских городов Поволжья, так и со стороны Хорезма и Бухары, а также мамлюкского Египта. Первым, вероятно в 1251 г., ислам принял царевич Берке (*хан* Золотой Орды в 1257–1266 гг.). По преданию, Берке заявил о своей приверженности исламу перед лицом не суннитского богослова, а суфийского наставника — *шайха* братства кубравийа Сайф ад-дина Бахарзи (ум. в 1260 г.; впоследствии по приказу Тимура были сооружены мавзолей и обитель этого *шайха*). После восшествия на престол Берке посетил Бухару, чтобы оказать почет выдающимся *'улама'* этого города. Несколько бухарских *'улама'* находились постоянно в ставке Берке. Вероятно, ислам приняли также жены *хана* и часть военачальников,

однако массовой исламизации населения Золотой Орды не произошло, и при Берке продолжали строго соблюдать языческие обычаи (например, запрет на пользование речной водой для мытья). Исламизация Золотой Орды носила дискретный характер: последовавшие за Берке правители оставались язычниками, и лишь в правление *хан*а Узбека (1312–1341) ислам был объявлен официальной религией государства. По восшествии на престол Узбек умертвил многих шаманов и буддийских лам и провозгласил исповедание ислама. В 1320-21 г. он получил мусульманское имя *султан* Мухаммад Узбек-*хан*. После него все золотоордынские правители были мусульманами, но проявляли при этом полную веротерпимость в отношении своих подданных, отчего исламизация рядового населения происходила медленно. Значительная часть его, в том числе кыпчаки, оставались христианами или язычниками. Буддизм, христианство и шаманизм продолжали сосуществовать с исламом (в частности, в Семиречье обнаружены надгробные камни тюрок-несторианцев XIII–XIV вв.). Лишь в начале XV в. *амир* Едиге (фактически правил при подставных *хан*ах Чингизидах в 1395–1419 гг.) предпринял попытку насильственного внедрения ислама среди кочевого населения Золотой Орды. Со второй половины XIV в. началась исламизация Могулистана. Постепенно ислам стал господствующим не только в среде кочевой элиты и городского населения, но и среди рядовых кочевников. Под влиянием ислама произошла постепенная трансформация погребальных обрядов. Наряду с курганными насыпями стали появляться надмогильные сооружения из камней (*сагана*), возникли и мусульманские некрополи с монументальными постройками. К XVIII в. традиционные захоронения были вытеснены захоронениями исламского типа.

Дальнейшее распространение ислама в К. в значительной степени связано с братством накшбандийа. Миссионерской деятельностью среди казахов прославился *х^{в}аджа* Исхак-*вали* (ум. в 1599 г.), основатель черногорской линии (*каратаглык*) *х^{в}аджей*. По преданию, он обратил в ислам восемнадцать тысяч «неверных». *Дарвиши* накшбандийа разъезжали по кочевьям казахов в основном Малого жуза. В Юго-Восточном К. было много последователей восточнотуркистанского *суфия* *х^{в}аджи* Хидайат Аллаха (Аппак-*ходжа*, или Хазрат-и Ишан), главы белогорской ветви (*актаглык*) накшбандийа — ʻишкийа.

В XV–XVII вв. казахи (этническое ядро которых составили кыпчаки) официально считались мусульманами-суннитами ханафитского *мазхаб*а, хотя в общественной и семейной жизни доминировал *адат* и сохранялись реликты ранних форм религии — магии, культа природы и плодородия, почитания огня и очага, культа предков, демонологических представлений, шаманства. Реальную религиозную жизнь казахского общества в этот период характеризовали синкретические религиозные формы, сложившиеся в результате переплетения доисламских и исламских традиций (так, например, представление о древнем божестве Тенгри постепенно приобрело форму единобожия, и Тенгри стали отождествлять с Аллахом, употребляя двойные понятия Тенгри-Аллах, Тин-аруах, Марту-шаутан; мусульманская картина мира дополнялась тюркомонгольскими генеалогиями). По свидетельству бухарского историка начала XVI в. Рузбихана, казахи в обыденной жизни оставались язычниками, для которых высший авторитет не *мулла*, а шаман — *баксы*.

Новый этап исламизации К. относится уже к эпохе присоединения последнего к Российской империи — XVIII–XIX вв. Первоначально русские считали казахов «правоверными» мусульманами, подобно татарам и башкирам, с которыми они познакомились ранее. Но вскоре выяснилось, что казахи не соблюдают основных требований ислама (включая пятикратную молитву, пост и *хаджж*) и в большинстве своем являются мусульманами лишь номинально. Даже в среде знати пережитки доисламских верований сохранили свою силу (о чем свидетельствует, например, захоронение в 1748 г. Абул-Хайр-*хан*а в парадной одежде и с оружием при соблюдении основного ритуала мусульманского погребального обряда). Первое время после присоединения К. русское правительство пыталось распространять среди коренного населения степи христианство, но безуспешно. Начиная со второй половины

XVIII в. оно стало активно поддерживать ислам, стремясь ослабить политическое влияние Бухары и Хивы на казахов, и окончательное принятие ислама казахами произошло при содействии русских. Специальным указом царское правительство предписало строить мечети. В 1755 г. был основан Сеитовский посад близ Оренбурга, который наряду с исламской колонией в Стерлибаше (Уфимская провинция, с 1744 г. Оренбургская губерния) стал центром мусульманских наук на самой границе К. Во время русско-турецкой войны 1787–1791 гг. проповедь ислама, которую вела Бухара в К., сопровождалась антирусской пропагандой в пользу Османской империи. Бухара и Хива поддерживали антирусские настроения казахской знати, ее сопротивление российской экспансии (например, восстание Срыма Датова). Именно в этих условиях Россия сделала ставку на татарских *мулл.* Из Оренбурга в К. были направлены татарские (и башкирские) проповедники и *мулл*ы для насаждения ислама, открытия начальных духовных школ (*мактаб*). Миссионерской деятельностью руководил *муфтий* Мухамеджан (Мухаммад-*джан*) Хусаинов. В 80-х гг. XVIII в. в К. официально действовал некий *х^ваджа* Абу-л-Джалил, носивший почетный титул «*Пир* всего киргиз-кайсацкого *журт*а» (т.е. своеобразный степной *шайх ал-ислам*). Практика насаждения ислама через российские государственные институты была прекращена лишь к середине XIX в., когда ее сменила доктрина «игнорирования ислама» и идея создания русско-туземных школ.

При советской власти исламское духовенство К. подверглось гонениям и репрессиям, большинство мечетей было закрыто и разрушено. С созданием в 1943 г. Среднеазиатского Духовного управления мусульман (САДУМ, штаб-квартира в Ташкенте, = Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана) мусульманские общины К. попали под его юрисдикцию. Аппарат САДУМ комплектовался почти исключительно узбекским духовенством, вся переписка велась также на узбекском языке (это отражало факт значительно большей религиозности узбеков в сравнении со многими другими народами Центральной Азии и их численное доминирование в регионе). В К., как и в других республиках Центральной Азии, был создан *казийат*, который должен был служить посредствующей инстанцией между САДУМ, республиканской властью и местными общинами. *Казийат* не пользовался заметным влиянием. Вопросы кадровой политики, формирование списков паломников, выезжающих в *хаджж*, религиозное обучение и издательская деятельность находились в исключительном ведении Ташкента. *Казийат* не имел собственного расчетного счета в банке и должен был ежегодно передавать 250–300 тыс. рублей (из пожертвованных верующими наличных денег) в общую казну САДУМ. Ответный вклад САДУМ в развитие мусульманских структур в К. был неадекватным. Отсутствие материальной помощи исламским структурам, недостаточное представительство казахстанцев среди учащихся религиозных учебных заведений, ведение переписки на узбекском языке — основные претензии казахстанского *казийата* к САДУМ. В начале 1989 г. *кази* мусульман К. Ратбек Нисанбаев поднял вопрос о реформировании структуры управления мусульманскими общинами К. Идея отделения от проузбекского САДУМ была одобрена казахстанскими властями, но не нашла поддержки у многих исламских лидеров республики, среди которых большинство составляли представители неказахских этнических групп (узбеки, чеченцы). По уставу САДУМ вопрос о реорганизации должен был решаться съездом мусульман Средней Азии и Казахстана, на котором предложение об отделении казахстанского *казийат*а не получило бы поддержки большинства. Положительное решение Москвы о создании ДУМКаз было принято в начале января 1990 г. Тогда же был созван первый *курултай* (съезд) мусульман К., участники которого (250 делегатов) приняли устав самостоятельного Духовного управления мусульман Казахстана (ДУМКаз) и избрали (пожизненно) *муфтия* (Р.Нисанбаев, он же Ратбек Хожа Нысанбай-улы), пять *кази* отдельных регионов и девять членов Президиума. САДУМ не признало результатов съезда. На протяжении нескольких лет *муфтий* в Ташкенте продолжал считать себя главой всех мусульман Центральной Азии, а слово «К.» сохранялось на печати и в доку-

ментах САДУМ. При этом по решению САДУМ с 1990 г. прием казахстанцев в узбекские *мадрас*ы был прекращен.

После организации ДУМКаз в К., согласно специально разработанной программе возрождения ислама, началось возвращение верующим мечетей, их восстановление и строительство новых, открытие исламских духовных школ. В 1999 г. в Алма-Ате открыта построенная отчасти на пожертвования верующих, отчасти с помощью государства новая Центральная (Пятничная; *джума*) мечеть вместимостью свыше 3 тыс. человек. Лишь небольшую часть новых мечетей сразу удалось обеспечить образованными *имама*ми, были предприняты усилия по созданию независимой от Узбекистана системы подготовки кадров духовенства. В Южном К. открыты три *мадрас*ы, а в Алма-Ате — Высший исламский институт (ВИИ). Из-за нехватки средств две *мадрас*ы из трех просуществовали менее года, а студенты ВИИ вынуждены были жить в крайне тяжелых бытовых условиях и заниматься самообразованием. К началу 1992 г. более половины из 30 человек первого набора ВИИ фактически оставили учебу. Неудача постигла ДУМКаз и при самостоятельной организации *хаджжа* в Макку/Мекку. В 1991 г. только 25 казахстанцев (в основном кавказского происхождения) смогли совершить *хаджж*. Зарубежные исламские организации первое время игнорировали ДУМКаз. В 1990 г. король Саудовской Аравии направил в адрес советских мусульман один миллион экземпляров Корана, но единственным в Центральной Азии получателем дара оказалось САДУМ. Зарубежное признание ДУМКаз получило только после распада СССР, тем более что в 1993–1994 гг. уже все Центральноазиатские *казийат*ы приняли решение об отделении от САДУМ.

Зимой 1991/92 г. разгорелся острый конфликт, связанный с борьбой за власть внутри казахстанского *муфтийат*а. Группа *имам*ов неказахского происхождения обвинила *муфтия* Р.Нисанбаева в коррупции и лоббировании интересов этнических казахов при распределении постов среди высшего духовенства. В декабре 1991 г. была предпринята быстро пресеченная милицией попытка смещения *муфтия*, когда сторонники так называемого Временного комитета (куда вошло 12 религиозных деятелей во главе с И.Машанло) заняли Алма-Атинскую мечеть и объявили о созыве в ближайшие дни *курултая* мусульман республики для решения кадровых вопросов. Участие в инциденте партии Алаш — националистической группировки радикального толка — повлияло на позицию властей, оказавших поддержку Р.Нисанбаеву. По официальной версии, милиция вмешалась не в конфликт двух групп духовенства, а лишь пресекла хулиганские действия членов одной из оппозиционных партий.

С января 1992 г. *муфтийат* начал издавать ежемесячную газету Иман («Вера») на казахском, уйгурском и чеченском языках (в настоящее время выпуск газеты прекращен). 19 мая 1992 г., когда основные оппоненты *муфтия* Р.Нисанбаева (И.Машанло, З.Тилов, Х.Аслабеков) уже отказались от борьбы, состоялся второй съезд мусульман К., единогласно подтвердивший полномочия *муфтия*. Единственной уступкой критикам были поправки к уставу ДУМКаз, отменявшие избрание *муфтия* пожизненно. Большая часть оппонентов Р.Нисанбаева вскоре покинула пределы К. В последующие годы под разными предлогами были отправлены в отставку еще несколько *имам*ов-неказахов (И.Маров, Ш.Мухаметжанов), что вызвало волнения среди верующих. К 1993 г. из 16 членов Президиума ДУМКаз лишь двое не были казахами, тогда как в первом его составе основные позиции занимали *имам*ы неказахского происхождения.

Добившись победы над своими основными противниками, Р.Нисанбаев в январе 1994 г. провел решение о назначении из числа областных *имам*ов шести региональных представителей *муфтийат*а, которые должны были наладить учет и регистрацию мечетей, а также аттестацию *имам*ов на всей территории К. Фактически было восстановлено решение первого съезда мусульман республики о назначении *кази* отдельных регионов. При этом казахстанское законодательство не устанавливает особых прав *муфтийат*а как религиозного центра в отношении местных мусульманских общин, прошедших самостоятельную регистрацию в государственных органах или незарегистрированных.

Конституция и законодательство К. начиная с января 1992 г. запрещают «создание партий на религиозной основе» (Конституция РК, 1998 г., ст. 5, п. 4). Все политические партии и движения, ныне существующие в республике, носят исключительно светский характер. Хотя упоминание религии содержится в программных документах примерно половины партий и движений, почти во всех программах повторяется общее требование соблюдения принципа свободы совести и равноправия религий (Народный конгресс К., Партия народного единства К., КПК). Большим разнообразием отличались программные документы казахских националистических партий и движений. Так, Республиканская партия выступала за равенство всех религий, распространение религии в быту и семье, самостоятельность религиозных учреждений и их невмешательство в дела государства, науки и просвещения, восстановление культовых учреждений за государственный счет. Религиозный раздел программы партии Желтоксан («Декабрь»), принятой в 1990 г., содержал требование не на словах, а на деле отделить религию от государства и обеспечить право казахов и других мусульман осуществлять в мечети регистрацию брака, похороны и другие религиозные обряды. В начале 90-х гг. некоторые молодые *имамы* в отдельных регионах участвовали в мероприятиях, проводимых гражданским движением Азат («Свободный»). В целом контакты между исламским духовенством и общественно-политическими организациями в К. носили эпизодический характер, а после общего спада активности националистических движений 1992 г. вообще прекратились. Этноориентированные движения и партии избегают использовать ислам в качестве идеологической и политической платформы. Центральное руководство казахстанских политических движений предпочитает не контактировать с *муфтийатом*. В конце 80-х — начале 90-х гг. в К. функционировало несколько общественно-политических организаций, которые использовали в названии или документах исламскую атрибутику, но были выразителями скорее националистической идеологии. На учредительном съезде общесоюзной Исламской партии возрождения (ИПВ) в 1990 г. представителей К. не было. Р.Нисанбаев, как и президент Н.Назарбаев, выступил против создания казахстанской ИПВ. Радикальная группировка Алаш, просуществовавшая до 1994 г., не являлась исламской политической организацией, хотя некоторые элементы исламской идеологии были вкраплены в националистическую в целом идеологию ее лидеров. В 1990–1992 гг. действовала Лига женщин-мусульманок К. (ЛЖМК, до 11 тыс. членов). Хотя в названии организации декларировался ее исламский характер, фактически она была светской. ЛЖМК рассматривала ислам как составляющую национальной традиции и выступала за обучение детей «азам религии». Исламскими элементами в деятельности ЛЖМК были направление в 1992 г. 54 девушек для обучения в одну из турецких *мадрас*, предложение об открытии женской *мадрасы* в К., обсуждение предложения об официальном восстановлении института многоженства. После 1992 г. в республике не было ни одного случая создания общественно-политических организаций, которые хотя бы формально можно было бы считать исламскими.

15 января 1992 г. был принят Закон РК «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях», декларировавший право на свободу вероисповедания (ст. 3), равенство прав граждан независимо от отношения к религии (ст. 3), отделение религии от государства (ст. 4), светский характер государственного образования (ст. 5), равенство всех конфессий и религиозных объединений перед законом (ст. 4), запрет на образование партий на религиозной основе и государственное финансирование религиозных объединений (ст. 4) при сохранении за государством права передавать им в собственность или в безвозмездное пользование культовые здания и иное имущество (ст. 17). Верующие получили право на самостоятельное установление и поддержание международных связей (ст. 15). Несмотря на декларированное равенство всех конфессий, этнократически настроенные власти в 1992–1993 гг. оказывали явное предпочтение исламу как традиционной для казахов религии. В нарушение законодательства власти не только активно вмешивались в дела религиозных общин, но и оказывали прямую помощь строительству мечетей.

По данным Духовного управления, очевидно завышенным, в 1999 г. в республике насчитывалось около 11 млн. мусульман, представляющих 24 национальности (в общей сложности — 65% населения страны). Динамика численности зарегистрированных мечетей такова:

Год	1965	1980	1989	1993
Число мечетей	25	32	59	269

Год	1996	1997	1998	1999
Число мечетей	679	826	898	свыше 1000

По данным на 1 января 1999 г., в К. действует более 5 тыс. мечетей, из них около тысячи (15–20%) официально зарегистрированы. Поскольку *муфтийат* достаточно жестко требует от подконтрольных ему общин пройти регистрацию в государственных органах, приведенные цифры можно интерпретировать таким образом, что в настоящее время большинство мусульманских общин К. не контролируется. Это отличает современную ситуацию от ситуации 1989–1992 гг., когда почти все мечети были зарегистрированы и входили в систему ДУМКаз. В настоящее время *муфтийат* стремится осуществлять контроль прежде всего над крупными мечетями, не слишком форсируя попытки поставить под контроль небольшие общины. При многих мечетях существуют постоянно действующие курсы для желающих получить начальное духовное образование, овладеть арабским языком. На курсы принимают детей обоего пола в возрасте 10–12 лет, а также взрослых. Среднее мусульманское образование дается в *мадрас*ах, открытых в Алма-Ате, Таразе, Шымкенте, селениях Мерке и Луговое. Юноши после окончания *мадрас*ы становятся *имам*ами, девушки, как правило, учительницами начальных исламских школ и курсов. Высшее образование (четырехлетнее обучение, из них два старших курса — практика в мечетях) дает Высший исламский институт в Алма-Ате. По данным на 1 января 1997 г., на первом и втором курсах обучалось 47 человек, что крайне недостаточно для 5000 мечетей. Духовное управление выпускает духовную литературу и календари, однако большая часть религиозных изданий на арабском и казахском языках ввозится из Турции и Пакистана, на русском — из России. В Саудовской Аравии был издан Коран на казахском языке в переводе Халифа Алтая, в Алма-Ате — на казахском языке в переводе самого *муфтия* Р.Нисанбаева. С 1997 г. издаются ежемесячный журнал Ислам элеми («Мир ислама») и газета Нур Шапагат («Светлое сострадание»), каждое из изданий тиражом свыше 5 тыс. экземпляров. Возросло число паломников в Мекку (около 600 человек в 1997 г., 400 человек в 1998 г.). Казахстанские граждане совершали *хаджж* за свой счет. По этой причине паломников из К. всегда меньше, чем из Узбекистана и Киргизии. Лишь чеченские мусульмане из К. совершали *хаджж* (около 200 человек в 1997 г.) за счет зарубежных исламских центров. Интенсивно работают миссионеры из Саудовской Аравии, ОАЭ, Иордании, Турции, Пакистана и других исламских государств. Часто миссионерские организации функционируют под видом различных культурных обществ и коммерческих фирм.

В К. господствует суннизм ханафитского *мазхаб*а, отличающийся терпимостью к инакомыслящим, более широким использованием обычного права. Этого *мазхаб*а придерживаются казахи, уйгуры, узбеки и представители других национальностей. Суннизм шафи‘итского *мазхаб*а распространен среди проживающих в республике чеченцев. Организационно он не оформлен, хотя имеется несколько шафи‘итских мечетей (с 1998 г. — и в Алма-Ате). Главные религиозные авторитеты этой школы в К. — бывший *муфтий* Чеченской Республики Ичкерия, бывший *наиб-муфтий* ДУМКаз Мухаммад-Хусайн-*хаджжи* Алсабеков, Ахмед-*хаджжи* Пошев, Пейзулла-*хаджжи* Магомедов.

Ханбалитский *мазхаб*, отличающийся отрицанием свободы мнений в религии, фанатической строгостью в соблюдении обрядовых и правовых норм *шари‘ат*а, стал проникать в К. лишь в последнее время в связи с усилением связей верующих с мусульманским миром.

В 1994 г. под влиянием пакистанских проповедников в Алма-Ате возникла община ахмадийа — Национальный Ахмадийский Мусульманский Жамагат Республики Казахстан. Она насчитывает не более 100 человек,

однако большинство из них имеют высшее образование. Шиизм в К. представлен азербайджанцами, организационно не оформлен. Для совершения обрядов приглашаются суннитские духовные лица. В последнее время, главным образом через иранских студентов и посольство ИРИ, стала распространяться шиитская литература. В Южно-Казахстанской и ряде других областей сохраняет влияние суфизм, связанный с поклонением *х^вадже* Ахмаду ал-Йасави. В Караганде с 1996 г. действует мечеть, настоятели которой получили посвящение в ученики накшбандийского *пир*а из Бухары. Отмечается влияние суфийского братства накшбандийа на часть мусульман Южно-Казахстанской, Жамбыльской и Атырауской областей.

Благотворительная деятельность осуществляется в соответствии с исламскими установлениями: во время религиозных праздников совершается жертвенный забой скота с последующей раздачей нуждающимся; нередко мясо забитых животных, другие продукты питания, деньги направляются в качестве пожертвований в детские дома, интернаты и т.п. Помощь одеждой, обувью и другими вещами оказывают миссионеры из мусульманских стран.

Среди казахов распространено почитание могил «святых» (*аулие*). В окрестностях г. Сузак находится погребение, принадлежащее якобы Мухаммаду б. ал-Ханафии. Особое место занимает «святой» Баба-*ата* (Исхак-*баба́*), согласно преданию — потомок Мухаммада б. ал-Ханафии в седьмом (вар.: пятом) колене. С именем Кара-*хан*а, основателя династии Караханидов, связан образ «святого» Аулие-*ата*, похороненного в городе, названном его именем (впоследствии Джамбул, ныне Тараз). В окрестностях Отрара находится могила Арыстан-*баб*а, первого учителя Ахмада ал-Йасави. Среди местных «святых» значительную группу составляют воины, по преданию погибшие за веру: Жаланаяк азер аулие, Жылтырак-*баба́* аулие, Укаш-*ата*.

Нередко в процессе исламизации новые имена обретали доисламские божества. Так, покровитель овец Шопан-*ата* оказался одним из учеников *х^ваджи* Ахмада ал-Йасави; он якобы отыскал посох своего учителя. На месте этой легендарной находки на Мангышлаке возник некрополь, известный как Шопан-ата. Покровитель крупного рогатого скота Занги-*баба́* считается *мурид*ом ученика *х^ваджи* Ахмада ал-Йасави — Хаким-*ата*. Имя покровителя верблюдоводства Ойсылкара преподносится как искаженное Увайс ал-Карани. Дочь Мухаммада Фатима почитается казахами как покровительница женщин и детей. Кроме того, в культе «святых» сохранились отголоски традиции почитания основателей родов и племен. В разных местностях Южно-Казахстанской области находятся *мазар*ы «святых» Домалак-*ана* и Бадабек-*ата* — легендарных родоначальников трех казахских племен: албанов, суанов и дулатов. Объектами поклонения у казахов остаются также многочисленные источники, горные вершины и деревья. «Святое» дерево, в том числе дерево, выросшее на могиле «святого», обвешивают разноцветными лоскутками.

Мавзолей *х^ваджи* Ахмада ал-Йасави в г. Туркестане занимает особое место среди мусульманских святынь К. Это место массового паломничества. Величественный двухкупольный мемориал, строительство которого было закончено в 1398 г., воздвигнут над усыпальницей *х^ваджи* Ахмада ал-Йасави по приказу Тимура. Благодаря этому комплексу г. Туркестан снискал себе славу «Малой Мекки». Мавзолей Арслан-*баб*а (Арыстан-*баба́*) находится неподалеку от развалин Отрара (Жамбыльская обл.). Мавзолей — позднейшего происхождения, а мечеть, построенная на этом месте по приказу Тимура, была разрушена землетрясением. Особо почитаются также некрополи Бекет-ата, Шопан-ата (Атырауская обл.), Шора-молда (Южно-Казахстанская обл.), Айша-биби (Таразская обл.) и Раимбек-ата. Рядом с ними заново построены специальные жилые помещения для паломников.

Лит-ра: *А.И.Левшин*. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. Алматы, 1996, 313–320; *В.Н.Басилов*. Исламизированное шаманство народов Средней Азии и Казахстана (Историко-этнографическое исследование). Автореф. докт. дис. АН СССР. Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. М., 1991; *Р.М.Мустафина*. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX — XX в.). А.-А., 1992; *она же*. Религиозные верования. Ислам в

XIV–XV вв. // История Казахстана с древнейших времен до наших дней. Т. 2. Алматы, 1997, 239–245; *она же*. Религиозные верования. Распространение ислама // Там же, 581–585; *К.А.Султангалиева*. К истории распространения ислама в Казахстане // Ислам: традиции и новации. Материалы IV Всесоюзного координационного совещания по проблемам современного исламоведения. Л., 1989. М., 1991, 81–83; *она же*. Ислам в Казахстане // Восток/Oriens. М., 1994, № 3, 72–80; *она же*. История изучения ислама и процессов исламизации в Казахстане // История исследования культуры Казахстана. Алма-Ата, 1997, 180–192; *она же*. Ислам в Казахстане: история, этничность, общество. Алматы, 1998; *В.Пономарев*, *С.Джукеева*. Религиозный фактор в политической жизни Казахстана (1911–1996). 2000 (электронная версия); *А.Франк*. Татарские муллы среди казахов и киргизов в XVIII–XIX веках // Культура, искусство татарского народа: истоки, традиции, взаимосвязи. Казань, 1993, 124–131; *В.Иванов*, *Я.Трофимов*. Религии Казахстана. Справочник. Алматы, 1999; *DeWeese*. Islamization.

З. Дж.

Казылино (Арский район, Республика Татарстан) — селение, известное своей мечетью. Построена по проекту, утвержденному Казанским губернским правлением в мае 1899 г. (на проекте подписи губернского инженера Л.К.Хрщоновича и губернского архитектора Малиновского. Авторство не установлено). Мечеть расположена в центре селения, на участке с небольшим уклоном с севера на юг. Тип двухзальной мечети с торцовым расположением минарета над входом.

Прямоугольное в плане одноэтажное кирпичное здание с габаритами 10υ24 м имеет высокий цоколь и покрыто пологой четырехскатной крышей. Вход с северной стороны ведет в вестибюль, где расположена лестница на чердак и минарет. Вестибюль и два молельных зала связаны анфиладно. На южной стене основного зала — михрабная ниша прямоугольной формы со срезанными углами. Высокие арочные окна мечети с рельефным обрамлением завершены ступенчатыми сандриками на двух фигурных консолях.

Столпообразный трехъярусный восьмигранный минарет возвышается над входной частью вестибюля и завершается шатром на пологом восьмигранном своде. Шатер увенчан латунным полумесяцем с большим шаром. Нижний ярус освещен с севера круглым проемом и по граням украшен квадратными нишами. Средний ярус с гладкими стенами освещен круглыми проемами на западной и восточной гранях и завершен сталактитовым карнизом. Последний ярус минарета прорезан высокими арочными проемами, объединенными по низу ступенчатым карнизом, и завершен аркатурным пояском. Пышный сталактитовый карниз из профилированного кирпича украшает фасады здания мечети. Простенки и углы выделены рустованными пилястрами. Интерьеры мечети украшены лепниной, а окна залов — цветными витражами.

Памятник татарской культовой архитектуры в стиле эклектики национально-романтического направления с преобладанием восточно-мусульманских мотивов в оформлении фасадов и интерьеров.

Лит-ра: НА РТ, ф. 2, оп. 14, № 168.

Х. Н.

ал-Калабади (или ал-Калабази), Мухаммад б. Исхак Абу Бакр ал-Бухари (ум. в 990 или 995 г.) — ханафитский ***факих***, автор одного из самых известных ранних трудов по мистицизму как системе на арабском языке. Родился и жил в Калабаде (квартал Бухары), умер, видимо, в Бухаре. Курс права ал-К. прошел у Мухаммада б. ал-Фадла и был в ученичестве у суфийского *шайх*а ал-Касима б. ал-Фариса. Из написанных им пяти или шести сочинений до нас дошли два: краткий и невыразительный комментарий этического характера на некоторые *хадис*ы Пророка — Ма'ани ал-ахбар и ат-Та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф — одно из основных сочинений для изучения мусульманского мистицизма первых трех веков ислама. Книга высоко ценилась последующими поколениями *суфи*ев за ясный, четкий и простой язык изложения; в частности, *шайх* Йахйа ас-Сухраварди ал-Мактул (ум. в 1191 г.) заметил: «Если бы не ат-Та'арруф, мы бы не знали суфизм». Это первый дошедший до нас труд, в котором изложена система взглядов и практики *суфи*ев, предпринята попытка примирить с положениями ислама те идеи мистицизма, которые с ними не состыковывались, разъяснить, что суфизм целиком

лежит в рамках «правоверия», что как система он не вызывает сомнения в своей «правоверности», что суфизм — это системное единство философских, морально-этических, религиозных и психологических взглядов и положений, основанных на Коране. Труд содержит 75 глав, которые можно разбить на три части: 1-я (гл. 1–4, 64–75), историческая: определение понятия *суфи* и *тасаввуф*, важнейшие персоналии, рассказы и легенды об их мистических подвигах; 2-я (гл. 5–30), апологетическая: система взглядов суфизма, доказательство ее «правоверия»; 3-я (гл. 31–63): практика суфизма, основные этапы мистического пути, технические термины, принятые в среде мистиков. Сочинение ал-К. вызвало много комментариев. Наиболее популярным стал Нур ал-муридин, написанный по-персидски Абу Ибрахимом Исма'илом б. Мухаммадом ал-Мустамли (ум. в 1042 г.), который был соотечественником и, возможно, учеником ал-К. Комментарий как источник по истории суфизма почти не уступает оригинальному произведению. Один из его списков переписан 7 апреля 1081 г.; это вторая старейшая из дошедших до нас персидских рукописей.

Лит-ра: *Дара Шекух.* Сафинат, 27б; *ал-Калабази.* Ат-Та'арруф; *Arberry.* Doctrine, IX–XVIII; *он же.* Catalogue of the arabic MSS in the library of the India Office. 2. Sufism and ethics. L., 1936, 97–98; *G. Lazard.* La langue des plus anciens monuments de la prose persane. P., 1963, 67–71; GAS, 1, 669.

О. А.

Каландарийа (от перс. *каландар* — «бродячий, нищенствующий *дарвиш*»; араб. карандалийа, тур. календерийа) — сначала мистико-аскетическое движение, возникшее под воздействием идей аскетической школы маламатийа, затем братство (*тарика*) бродячих нищенствующих *дарвишей*. К. со времени зарождения претерпело значительную эволюцию. Характеристика К. у разных авторов (необязательно живших в разные исторические эпохи) весьма противоречива, поскольку в нем сосуществовали в историческом аспекте разнообразные направления, отличавшиеся полярными точками зрения на доктрину, практику и метод. В принципе, можно говорить о двух этапах в истории К.

1. Движение К. возникло не позднее начала XI в. в Хурасане/Хорасане и Средней Азии под влиянием учения маламатийа; на этом этапе К. не имело четкой организационной структуры. Однако в источниках того периода К. фигурирует как *та'ифа*, понимаемое как «объединение», группа с организационными началами, но генеалогическая цепь (*силсила*) его руководителей не приводится. Ограниченное вначале небольшим числом сторонников, К. вскоре стало популярным и широко распространилось до Фарганы/Ферганы на востоке и до Ирака и Сирии на западе. К началу XIII в. движение пришло в упадок, а его последователи либо влились в братство К., либо растворились в других мусульманских объединениях. Нет сведений о том, чтобы К. располагало четко сформулированным учением. Считается, что движение К. испытало на себе влияние практики немусульманских аскетов (несторианских и буддийских монахов). Если 'Абд Аллах ал-Ансари (ум. в 1089 г.), выделив К. в особую группу, считал, что они близки по своим взглядам к мистикам, то Абу Хафс 'Умар ас-Сухраварди (1145–1234-35), мнение которого полностью разделяет Джами (1414–1492), не относил *каландар*ов к *суфи*ям и указывал на сходство маламатийа и К. Последнее доводило до абсурда принцип *малама* («порицание»), заимствованный у первого. Если сторонник маламатийа стремился скрыть свой образ жизни и свои взгляды, то последователь К. всячески афишировал свое вызывающее поведение, чтобы навлечь на себя порицание, намеренно искал повод нарушить установленные нормы общежития и поведения. Он одержим идеей «душевного покоя», предпочитает всему другому «душевное очищение», его не привлекают земные радости, так как все в мире преходяще и относительно.

2. Братство. Учение К. отличалось от доктрин других мусульманских братств в силу изначально серьезного влияния на него индуистских и буддийских традиций. Его основные положения: отрицание мистико-аскетической практики уединения и совместной жизни в обители (последнее часто нарушалось, так как были возведены обители братства во многих регионах); безразлично-небрежное отношение к обязательным

предписаниям ислама (*фара'ид*) и ритуалу, уклонение от участия в общей молитве или богослужении, отказ от отправления как общемусульманского поста (*ас-саум*), так и от обычной для *суфи*ев практики 1-, 3-, 7-, 40-дневного поста; существование за счет сбора милостыни; отсутствие какой-либо собственности, за исключением немногих личных вещей; бродяжнический образ жизни; часть членов К. принимала обет безбрачия. Членов братства отличал экзотический внешний вид (начисто выбритые голова, брови, усы и борода — как обычай с первой трети XIII в.); они носили короткую (до бедер) *хирку*, конусообразную мохнатую волосяную шапку-колпак (иногда с полями), тяжелые железные украшения: ожерелья, кольца, браслеты (*алат-и каландари*). Член братства К. никогда не должен был поддаваться эмоциям, удовлетворяться одной одеждой и одним куском хлеба, презирать все дорогое, сторониться людей, иметь приветливое выражение лица, быть постоянно в пути, избегать лицемерия — таковы положения, разработанные основателем братства К. Джамал ад-дином Мухаммадом ас-Саваджи (ум. в 1232 г.). Вместе с тем определенная часть братства считала основными символами *каландар*а флаг, скатерть, лампу и малый барабан. Флаг — это символ-указатель *пир-и вали* (руководитель-«друг божий»), по которому в Судный день ученики смогут найти своего учителя; скатерть означает гостеприимство *каландар*а, следующего путем Ибрахима, «друга Аллаха»; лампа — это символ ясности и незамутненности ума и идей К.; малый барабан указывает на то, что К. пробуждает и поддерживает свою любовь к Богу ритмическими звуками барабана. Практики К. с разной степенью полноты (например, отличия в одежде) придерживались также и члены других братств, поскольку в них всегда находились люди, которым она была по душе,— бекташийа (Турция), накшбандийа (Афганистан, Индия, Средняя Азия), хайдарийа-джалалийа (Иран).

Ответвления К. действовали также в Сирии, Турции, Магрибе, Иране, Индии.

Лит-ра: 'Awarif al-ma'arif, 85; *Афлаки.* Манакиб, 46–456; *Djami.* Nafahat, 14–15; *Birge.* Bektashi Order, 32; *Rizvi.* Muslim revivalist, 30-31; *Trimingham.* Orders, 267–269; *Gramlich.* Derwischorden, 1, 74–78; *Tahsin Yazici.* Kalandariyya // EI, NE, 4, 473–474.

О. А.

Камали, Зия (Парваз ад-дин б. Джамал ад-дин б. Камал ад-дин, 1873—1942) — известный на Российском Востоке мусульманский религиозный и общественный деятель, педагог-реформатор, исламовед. Родился в Уфимской губернии в семье бедного землевладельца. Начальное образование получил в школе (*мектеб*) родной деревни (Кляш), затем учился в Уфе в *мадрас*е Усманийа. В 1898 г. способного *пишкадам*а Парваз ад-дина по предложению *мударрис*а Хайр Аллаха б. 'Усмана Уфимское мусульманское благотворительное общество направило на учебу в Стамбул. Оттуда он вскоре перевелся в Каир, в университет ал-Азхар, где стал учеником богослова-реформатора Мухаммада 'Абду. Под его влиянием он решил посвятить себя науке и распространению знаний и сменил свое имя на Зия (Зияэтдин, Дийа' ад-дин — араб. «свет веры»). В годы учебы в Египте К. З. совершил паломничество. Вернувшись в 1904 г. в Уфу, стал в *мадрас*е Усманийа давать уроки по Корану и философии. Принимал активное участие в общественной жизни края, выступал за обновление ислама и мусульманской культуры. Реформаторские идеи пропагандировал на страницах периодической печати, в частности в газете ал-'Алам ал-ислами («Мусульманский мир»), которую начали издавать в 1906 г. в Уфе. Был членом редколлегии этой газеты и фактическим редактором некоторых ее номеров. В октябре 1906 г. К. З. основал в Уфе *мадрас*у Галийа, которую с помощью меценатов и передовой национальной интеллигенции превратил в первое высшее мусульманское учебное заведение во Внутренней России. В 1909 г. он получил назначение на должность *имам*а Второй соборной мечети г. Уфы и стал официальным руководителем Галийа. Несколько позже он выступил организатором ежегодных летних образовательных курсов для окрестных *мулл* и учительниц начальных школ. В 1915 г. в Уфе под его руководством открылось первое в крае высшее женское учебное заведение с педагогическим уклоном.

В 1909 г. К. З. опубликовал заключительный четвертый том своего главного философского труда «Философия ислама», который вызвал большой резонанс не только в России, но и за рубежом. Затем были опубликованы первый и второй тома этого труда (Уфа, 1910 г.), а также два других его сочинения — «Справедливость Аллаха» (Уфа, 1911 г.) и «Религиозные устроения» (Уфа, 1913 г.). В них он на понятном для широкой аудитории татарском языке излагал свои идеи модернизации ислама, раскрепощения и примирения его учения с современной наукой и культурой. Эти религиозно-философские работы написаны в остром публицистическом стиле, что в ряде мест негативно отразилось на их литературно-научном уровне. К. З. одним из первых осуществил перевод Корана на татарский язык, но вследствие противодействия консервативного духовенства двухтомный труд не увидел света. Некоторые труды мыслителя («Истинный путь Корана», «Наши духовные школы мектеб и мадраса», третий том «Философии ислама», касающийся мусульманской юриспруденции, и др.) остались неопубликованными и утеряны.

Активная просветительская и научная деятельность превратила К. З. в одного из популярных лидеров джадидистского движения (*усул-и джадид*) в России. Он подвергался острой критике, а иногда и травле со стороны консервативных кругов мусульманского общества. Были даже попытки покушения на его жизнь. Не был в почете и доверии он и у властных структур: полиция держала его под постоянным контролем, арестовывала, устраивала обыски в его квартире и *мадрасе*. В период революций К. З. активно участвовал в политической жизни: был членом различных комитетов и союзов российских мусульман (в частности, Союза мусульманского духовенства, образованного в марте 1917 г. в Уфе), участвовал в Первом Всероссийском мусульманском съезде (май 1917 г., Москва), съезде мусульманского духовенства России (июль 1917 г., Казань), Национальном собрании мусульман Внутренней России и Сибири (ноябрь 1917 — январь 1918 г., Уфа). В них он выступал убежденным сторонником национального возрождения мусульман, демократизации общественной жизни страны, в том числе религиозной. С укреплением советской власти К. З. отстранился от общественно-политической деятельности. В 1923 г. его избрали членом ЦДУМ. На этой должности он много сделал для сохранения духовных традиций и религиозной практики мусульман. В 20–30-е гг. К. З. опубликовал в периодической печати ряд статей радикально-модернистского характера (отрицание веры в Судный день, рая, ада, чудотворных действий «святых», вывод научных истин, а также социальных и технических новшеств непосредственно из Корана). Так он пытался спасти ислам в условиях тоталитарного режима. Однако даже попытки «социализировать» исламское учение не спасли К. З. от новой волны репрессий на религиозных деятелей. В 1936 г. он был арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности и осужден на 7 лет тюремного заключения. Скончался в тюрьме г. Самары. Реабилитирован в 1956 г.

Лит-ра: *Валидов*. Очерк, 107–108; *Р.А.Утэбай-Кэрими*. Кэмали // Ислам: Белешмэ-сузлек. Тозэтелгэн һэм тулылаидырылган оченче басма. Казан, 1993, 84–86; *Р.А.Утябай-Карими*. Камалетдинов Зияитдин // БКЭ, 319; *Т.Р.Камалов*. Зия Камали: Мыслитель, просветитель, религиозный деятель. Казань, 1997.

М. Ф.

Караван-Сарай — историко-архитектурный комплекс в Оренбурге, состоит из Башкирского народного дома и мечети. Сооружен в 1838–1844 гг. по инициативе военного губернатора В.А.Перовского по проекту архитектора А.П.Брюллова для размещения канцелярии командующего Башкиро-мещерядким войском и устройства ночлега для приезжих. Строительство осуществлялось на средства, собранные среди башкир и других тюркских народов. Архитектурный образ создавал впечатление башкирского *аула*. Основной корпус — три каменных двухэтажных здания с внутренним двором. С южной стороны к нему примыкают два каменных здания, между ними — парадный двор с двумя воротами. Восьмиугольная с куполом мечеть занимает центральное положение в комплексе. Минарет как самостоятельное сооружение завершает композицию. Высота

мечети от фундамента до верхнего шпиля — 10,2 м. Внутренние стены ее зала представляют собой мраморные таблицы, на которых изображены лепными вызолоченными арабскими буквами 7 текстов из Корана. У южной стены — кафедра (*минбар*) с шатровым верхом, заменяющая *михраб*. Минарет — трехъярусная башня около 39 м с винтообразной лестницей из 136 ступеней. Торжественное открытие К.-С., приуроченное ко дню рождения Николая I, состоялось 30 августа 1846 г., на молебне присутствовало 3 тыс. человек. Первый *мулла* — Гатаулла Алтынгузин. В К.-С. размещались учреждения по управлению башкирами, постоялый двор, мастерская, школа для башкир. В 1865 г. К.-С. отобран у башкир. По распоряжению губернатора В.А.Обручева в здании были расположены квартира и канцелярия начальника Оренбургской губернии, присутственные места, комиссия по размежеванию земель. С ноября 1917 по февраль 1918 г. в К.-С. размещался Башкирский областной совет (*Шуро*), в 1920 г. в нем открыли Башкирский институт народного образования, в 1924 г. комплекс отошел к Киргизской республике, а в 1934 г. — к Оренбургской области. С 1960 г. К.-С. охраняется государством как архитектурный памятник. Мечеть — действующая.

Лит-ра: Караван-Сарай. Оренбург, 1917; Караван-Сарай. Уфа, 1995.

Р. К., М. В.

Карачай — историческое название большей части нынешней Карачаево-Черкесской Республики (КЧР) РФ. К. вместе с Балкарией составляют самый высокогорный район Кавказа. По Главному Кавказскому хребту и горному массиву Эльбрус проходит граница, отделяющая К. от Абхазии и Сванетии на юге, от Балкарии и Кабарды на востоке. Ряд казачьих станиц на севере и западе К. отделяют его от ногайцев, абазин, черкесов и адыгейцев.

Общая численность карачаевцев (самоназвание — *карачайлы*) в РФ — 150,3 тыс. человек (1989 г.), из них 130 тыс. — в К. Они живут также в Казахстане, Кыргызстане, Иордании, Сирии, США и других странах (свыше 20 тыс.). Язык — карачаево-балкарский (кыпчако-половецкая подгруппа тюркских языков). Антропологически относятся к кавкасионному типу европеоидной расы. Верующие — мусульмане-сунниты (традиционно — ханафитского толка).

В этногенезе карачаевцев, как и близкородственных балкарцев, участвовали местные кавказские племена, известные еще с эпохи бронзы, и пришлые — аланы, булгары и половцы. Исследователи расходятся относительно роли того или иного этнического компонента в формировании карачаевцев. Большинство из них склоняется к аланской теории, согласно которой аланы составили основное ядро карачаевцев и балкарцев. В ходе монгольского нашествия и последующего опустошительного похода Тимура предки карачаевцев и балкарцев были оттеснены в горные ущелья Центрального и Северо-Западного Кавказа. Здесь, в горах Северо-Западного Кавказа, в конце XIV — XV в. завершилось формирование карачаевцев как этноса и сложилось политическое образование — К. В XV–XIX вв. К. имел сходное социальное устройство с Кабардой и Балкарией, вступал с ними и другими соседями, а также с Крымским ханством, османской Турцией и Россией в политические и экономические отношения. Во время Кавказской войны в 1828 г. К. был завоеван Россией. С 1860 г. в составе Эльбрусского округа Кубанской области. Советская власть определила статус К. как автономии: с 1920 г. — Карачаевский округ в составе автономной Горской ССР, с 1922 г. — Карачаево-Черкесская автономная область (КЧАО), с 1926 г. — Карачаевская автономная область (КАО). В 1943 г. карачаевцы были выселены в Казахстан и Среднюю Азию, а КАО — упразднена. В 1957 г. карачаевцы получили разрешение вернуться на историческую родину, вновь была образована КЧАО. В 1991 г. карачаевцы были реабилитированы, КЧАО преобразована в КЧР в составе РФ.

Ислам проник в К. довольно поздно. До недавнего времени считалось, что он стал распространяться в К. со второй половины XVIII в., однако последние исследования позволяют говорить о распространении этой религии в К. с середины XVII в., а некоторые данные (хотя и единичные) свидетельствуют о проникновении мусульманских

проповедников в этот регион еще во времена Арабского халифата и Золотой Орды (обнаружены мусульманские эпиграфические памятники у Нижнего Архыза, относящиеся к XI–XII вв., и у станицы Усть-Джегутинской, датируемые первой половиной XIV в.). Духовная жизнь карачаевцев в XVII в. представляла собой сложный симбиоз остатков христианских представлений, унаследованных со времен православной Алании (в горах К. и сейчас стоят величественные храмы — памятники аланского христианского зодчества IX–XII вв.), и развитой системы языческого культа.

Распространение ислама в К. происходило постепенно в течение нескольких веков, носило преимущественно мирный характер и было обусловлено политическими и культурными связями с соседними народами. Проводниками ислама в К. выступали в основном проповедники из Дагестана, Кабарды, Крыма и других регионов. Начало проникновения ислама в К. связывают также с именем Айсандыра Дудаланы (ок. 1620 — ок. 1735), известного как *шайх* 'Абдуллах/'Абд Аллах Бухарачи, выходца из карачаевских князей. Одним из первых проповедников ислама в К. был 'Али-*эфенди* (XVII в.), миссионер из Дагестана, который осел здесь и стал родоначальником распространенной карачаевской фамилии Алиевых.

О значительных успехах первых распространителей ислама в К. свидетельствуют мусульманские эпиграфические памятники — Карт-Джуртская (1695) и Холамская (1715) стелы. В карачаевских генеалогиях начиная с XVII в. участились мусульманские имена. По утверждению некоторых исследователей, в XVII в. в К. распространился северо-кавказский *тюрки* в арабской графике. Несмотря на признание ислама на официальном уровне, он не стал господствующей религией в тот период для всех социальных слоев общества. Поначалу процесс исламизации коснулся главным образом знати, остальную часть населения охватил несколько позднее и продолжался в течение всего следующего, XVIII в. Вторая половина XVIII в. характеризуется заметной активизацией процесса исламизации, что во многом было связано с обострением русско-турецких отношений. К., как и весь Северный Кавказ, стал ареной ожесточенной борьбы между Россией и османской Турцией. В этот период в К. расширяют свою деятельность миссионеры, проповедовавшие не только религиозные, но и политические идеи. Одним из них был известный кабардинский *эфенди* Исхак Абуков, который активно проповедовал ислам и протурецкие идеи в К. (80-е гг. XVIII в.). Известным богословом, способствовавшим распространению ислама в К. в конце XVIII в., был дед и наставник *имам*а Дагестана и Чечни Гази-Мухаммада. Вместе с дедом в К. провел несколько лет своего детства и сам *имам*.

В начале XIX в. ислам окончательно утвердился в К. — повсеместно строились мечети, открывались начальные примечетные школы (*мактаб*), резко увеличилось число служителей культа (*апенди, эфенди*) из местного населения. О заметном усилении позиций ислама в К. свидетельствует и появление социально активной духовной элиты ('*улама*'), представители которой начиная с 40-х гг. XIX в. неизменно возглавляли все антиколониальные выступления карачаевцев и придавали им религиозную окраску. Верхушка карачаевского духовенства поддерживала связи с *имам*ом Шамилем и его наместниками — *на'иб*ами на Западном Кавказе — Сулейманом-*эфенди* и Мухаммад-Амином, хотя мюридизм (от араб. *мурид* — «последователь») в К., как и на всем Западном Кавказе, не прижился. Духовные лица возглавили и другое наиболее значимое после Кавказской войны социальное движение XIX в. — массовое переселение горцев в Турцию (мухаджирство, от араб. *мухаджир* — «переселенец»), явившееся главным образом реакцией горцев на колониальную политику России на Северном Кавказе.

Наивысшего расцвета ислам в К. достиг в конце XIX — XX в. Было возведено свыше 100 мечетей, среди которых замечательные памятники архитектуры: Джегутинская, Верхне-Учкуланская и другие мечети. При соборных мечетях появляются учебные заведения среднего и высшего типа (*мадраса*), в которых получали образование, находясь на полном пансионе, учащиеся не только из К., но и со всего Северо-Западного Кавказа. Число карачаевцев, совершивших *хаджж* до революции, достигло 300 человек. Многие религиозные деятели начала XX в. (Исмаил

Акбаев/Чокуна-*эфенди*, Салих-*хаджжи* Барасбиев, Алиса-*раис-эфенди* Узденов, Юнус и Джаафар-*эфенди* Хачировы, Хамзат-*хаджжи* Урусов и др.) оставили глубокий след в истории духовной культуры К.

Советская власть сразу же начала ожесточенную борьбу с «духовенством», бóльшая часть которого подверглась репрессиям. Закрывались религиозные школы (*мактаб*, *мадраса*) и мечети, запрещались призывы на молитву (*азан*) и публичные проповеди. Все это привело к тому, что часть '*улама*' выступила против советской власти. В этот же период Мухаммад Боташев, известный как *шайх* Шакай-улу, впервые в К. основал суфийскую общину (*вирд*) — вероятно, ответвление братства накшбандийа. В 1930 г. в Большом К. вспыхнуло восстание, носившее религиозную окраску, в котором приняли участие члены этого братства. В 30-е гг. еще более усилились гонения на служителей культа, в результате чего почти все оно было уничтожено физически.

Кратковременный всплеск религиозной активности имел место в 1943 г. во время оккупации К. немцами: стали открываться мечети и *мадрас*ы, возобновили легальную деятельность *суфии*. Насильственное выселение всего карачаевского народа в 1943 г. нанесло непоправимый урон его духовной культуре. По возвращении на родину (1957) карачаевцы не нашли ни одной целой мечети, почти все они были разрушены, мечетские библиотеки уничтожены, многие мусульманские кладбища разграблены, намогильные памятники использованы в хозяйственных постройках. Целенаправленная антирелигиозная политика, проводившаяся и в последующие десятилетия, привела к тому, что в конце 80-х гг. не было ни одной постоянно действующей мечети, лишь около 3% карачаевцев, главным образом люди преклонного возраста, совершали пятикратную ежедневную молитву; был полностью изжит обычай обязательной инициации мальчиков через обрезание (впрочем, как и у некоторых соседних народов); далеко не всегда браки освящались исламом. Единственным событием, при котором соблюдался мусульманский ритуал, были похороны. Низок был образовательный уровень священнослужителей. Лишь единицы из них, чудом уцелевшие от репрессий, знали арабский язык и разбирались в вопросах исламского вероучения и имели мужество тайно обучать детей основам религии, чтению Корана.

События конца 80-х гг., принятие законов о свободе совести и вероисповедания непосредственным образом сказались на положении религии и религиозных организаций в обществе, в том числе и в К. Повсеместно стали строиться мечети — с 1991 по 1996 г. в КЧР было открыто 75 мечетей, за этот же короткий период более 400 мусульман совершили *хаджж*. Было открыто несколько *мадрас* и Исламский институт им. *имам*а Абу Ханифы. Много молодых людей стали обучаться в различных исламских центрах (Бухара, Ташкент, Стамбул, Каир и т.д.). Официально верующих, сторонников традиционного ханафитского толка, в К. представляет Духовное управление мусульман Карачаево-Черкесии (*муфтий* И.Бердиев).

На бытовом уровне ислам в К. значительно отличается от «нормативного» ислама. Некоторые остатки языческих верований (в частности, культ «святых» мест, источников, камней) и заимствования из суфийской практики являются существенными элементами «народного» ислама, отражая местную специфику бытования этой религии. Из суфийской практики заимствованы *зикир*ы (от араб. *зикр* — «ритуальное поминание Аллаха», «радение»), которые включают рецитацию специальных религиозных поэм-песен на карачаевском языке, ставшую частью ритуала *маулид*ов. В досоветское время *маулид*ы устраивались как выражение благодарности Аллаху и его Пророку на различных торжествах (например, по случаю рождения долгожданного ребенка), а также как коллективное обращение-мольба о помощи (в частности, во время стихийных бедствий). В настоящее время практика *маулид*ов закрепилась преимущественно как часть поминального обряда по умершим. Под влиянием суфизма сложилась практика посещения могил «святых» (*зийарат*), где совершаются жертвоприношения, устраиваются коллективные *зикр*ы. Наиболее популярны *зийарат*ы у *аул*а Хурзук и в Тебердинском ущелье.

Исламский мистицизм как самостоятельное течение не получил широкого распространения ни в К., ни на Северо-Западном

Кавказе в целом. Первый в К. *вирд*, основанный в 20-е гг. *шайх*ом Шакай-улу, не имел заметной социальной поддержки, хотя, по оценке самих *мурид*ов, в 50-е гг. их насчитывалось около 500 человек. В настоящее время число членов братства не превышает нескольких десятков человек. Последователи Шакай-улу наделяют *шайх*а сверхъестественными способностями (*карама*), дарованными ему как знак особой божественной благодати, обращаются к нему за покровительством и заступничеством. Члены *вирд*а уверены в том, что их наставники поддерживают духовную связь с *шайх*ом Шакай-улу, который, по их мнению, не умер (он был репрессирован в 30-е гг., дальнейшая судьба неизвестна), а скрытно пребывает в этом мире, время от времени являясь избранным членам общины.

На волне всеобщего интереса к религии и как результат миссионерской деятельности некоторых зарубежных исламских организаций в последние годы в России появилось молодежное движение, близкое по религиозным установкам к ваххабизму. Сложились организационные структуры диссидентского мусульманского движения, в частности общероссийская Исламская партия возрождения (1990 г.). Это движение получило распространение и в К. и находится в значительной, хотя и не в такой ярко выраженной, как в Дагестане и Чечне, оппозиции к «традиционному» и «народному» исламу. В своих проповедях-обращениях (*дауат*, от араб. *да'ва*) они призывают к чистоте единобожия, критикуют (часто справедливо) служителей традиционного культа за отход от строгого единобожия, за включение элементов суфийской практики в богослужебный ритуал и т.д., объявляя все, с их точки зрения, несоответствия Корану и *сунн*е «недозволенным новшеством» (*бид'а*) и «многобожием» (*ширк*). В свою очередь, «традиционалисты» обвиняют молодых радикалов в пренебрежении к обычаям и традициям (особо достается за ношение молодыми бороды, что противоречит нормам кавказского обычая — *'адат*а), в отходе от установок ханафитского толка и т.д. Ваххабиты развернули довольно активную деятельность, особенно в городах и районных центрах, имеют несколько тысяч сторонников. Поддерживают связи с подобными движениями в Дагестане, Чечне, в других регионах России и зарубежья.

Лит-ра: Карачаевцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск. 1978; *М.Ч.Джуртубаев.* Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1991; *Н.М.Кагиева.* Дерс китаб. Черкесск. 1996.

Т. У.

Каргалы — крупнейший комплекс коранических школ в дореволюционном Башкортостане. Первое исламское учебное заведение (*мадраса*) в Каргалинской слободе (с 1784 г. — Сеитовский посад) возникло при соборной мечети в 1746 г., через год после основания казанскими купцами во главе с Сагитом Хаялиным этого торгового предместья в 18 верстах от г. Оренбурга на берегу р. Каргала. С ростом слободы как одного из значительных российских центров торговли с восточными странами при солидной поддержке мусульманского купеческого капитала там возникли новые *мадрас*ы при второй мечети (построена в 1760 г.), при третьей (1773), при четвертой (1789), при пятой (1802) и т.д. В 1869 г. в Каргале было 9 *мадрас* и начальных школ (*мектеб*) с 496 учащимися (*шакирд*ами). К концу XIX в. число учащихся возросло до 700, но к 1913 г. оно понизилось до 498, несмотря на то что начальных и средних школ стало 10.

К. были типичными исламскими учебными заведениями среднеазиатского типа. Мусульманские традиции в них внедрялись и поддерживались преподавателями (*мударри*сами), прошедшими курс бухарских, самаркандских и других *мадрас*, или же уроженцами известных мировых исламских центров, занимавшимися в Сеитовском посаде обучением местной молодежи, — таковыми, например, были Ишнияз б. Ширнияз из Хорезма (ум. в 1791 г.) и Вали ад-дин б. ал-Хасан ал-Багдади (*Хаджжи* Багдади) (1755-56–1831-32), *имам* восьмой каргалинской мечети.

Не всегда и не все К. поддерживали высокие стандарты образования. Возвышение или угасание того или иного учебного заведения было связано с личностью *мударрис*а, а также купца-мецената. На рубеже XVIII–XIX вв. лучшей постановкой учебно-воспи-

тательного дела отличалась *мадраса* ‘Абд ар-Рахмана б. Мухаммадшарифа (1743–1826). Слава этой школы была не меньше, чем бухарских. В пореформенный период популярностью пользовалась *мадраса имама* первой соборной мечети *мударриса* Хайруллаха/Хайр Аллаха Махдума б. ‘Абд ар-Рахмана ал-‘Усмани (1866–1915), депутата 2-й Государственной думы.

С 1895 г. по инициативе и при материальной поддержке оренбургского купца — выходца из Сеитовского посада Гани-*бая* Хусайнова (1836–1902) началась реформа каргалинских мечетских школ. В 1900–1901 гг. под руководством известного татарского писателя и общественного деятеля Ф.Карими (1870–1937) при одной из местных *мадрас* работали всероссийские летние педагогические курсы по подготовке учителей для новометодных начальных школ (*мектеб*). Но преобразования были заметны лишь в области начального образования, большинство же каргалинских *мадрас* вплоть до их закрытия на рубеже 10–20-х гг. XX в. продолжали функционировать на старой, религиозно-схоластической основе, в связи с чем их былая слава померкла. К 1913 г. в той или иной мере были реформированы только четыре местных *мадрасы* в первом, втором, пятом и девятом приходах.

Устойчивая работа значительного числа мечетских школ способствовала превращению Сеитовского посада в один из крупнейших образовательных и религиозно-культурных центров Российского Востока. До открытия Оренбургского магометанского духовного собрания (1789) каргалинские *‘улама’* играли ведущую роль при выборе и утверждении руководителей религиозных общин местных мусульман, в частности, они экзаменовали кандидатов на занятие должности высших мусульманских правоведов и проповедников (*ахун*). В К. обучалось кроме мусульман края значительное число *шакирдов* из соседних губерний и Казахстана. Авторитет Сеитовского посада был настолько велик, что в конце XVIII в. даже взрослые *имамы* и *мударрисы* со всего Поволжья устраивались учиться в Каргале, отказавшись от своих учеников и прочих религиозных дел. Каргалинские *имамы*, *мударрисы* и мыслители (татарский поэт *суфий* Абульманих/Абу-л-Маних ал-Каргали (1782–1833), суфийский поэт *шайх* Хибатулла/Хибат Аллах ал-Каргалы (1796–1867) и др. оказывали заметное влияние на развитие общественной мысли в крае.

Лит-ра: *Степанов*. Каргала, или Сеитовский посад // Русский архив. 1897, № 5, 602–609; *Рида ад-дин б. Фахр ад-дин*. Сагид. Казань, 1897; *Фархшатов*. Народное образование, 18–19, 60–61.

М. Ф.

ал-Касани, ‘Ала’ ад-дин Абу Бакр б. Мас‘уд б. Ахмад (1110–1191) — один из крупнейших мавараннахрских *факих*ов-ханафитов эпохи Караханидов (992–1211), получивший почетное прозвище *малик ал-‘улама’*. Родился в г. Касан (северная часть Ферганской долины), учился в местной *мадрас*е, затем переехал в Самарканд, где стал учеником ведущего самаркандского *факих*а матуридитской школы ‘Ала’ ад-дина ас-Самарканди (ум. ок. 1144 г.). Вскоре он приступил к написанию комментария к известному сочинению своего учителя Тухфат ал-фукаха’ («Подарок *факих*ов»), назвав его Бада’и‘ ас-сана’и‘ фи тартиб аш-шара’и‘ («Замечательное искусство в упорядочении *шари‘ат*а»). В странах Ближнего Востока этот труд (сохранившийся поныне) был признан одним из лучших сочинений по *фикх*у. По преданию, ‘Ала’ ад-дин ас-Самарканди, которому было преподнесено это сочинение, высоко оценил труд своего ученика и счел последнего достойным руки своей дочери Фатимы — известной уже в то время как первая в Мавараннахре девушка-*факих*. В источниках упоминаются еще два (не дошедшие до нас) сочинения ал-К. — обширный комментарий к Корану и семитомный труд по основам догматики — ас-Султан ал-мубин фи усул ад-дин.

Почти сразу после женитьбы ал-К. уехал в Конью (Анатолия), где стал придворным *факих*ом провинциального правителя Сельджукидов — *амир*а Мас‘уда (ум. в 1176 г.), а спустя год обосновался при дворе сельджукского *султана*. Однако после долгих и бесплодных споров с местными *‘улама’* отношения ал-К. с правителем испортились, и он (по совету *вазир*а) был отправлен (примерно в 1148 г.) во главе посольства в Халаб

(Алеппо) к местному правителю Нур ад-дину Махмуду б. Занги (1146–1174). Последнему пришлись по душе обширные знания ал-К. в области *фикх*а, и ему было предложено стать главой (*х^ва^джа*) *мадрас*ы ал-Халавийа (ал-Халлавийа?) вместо Ради ад-дина ас-Сарахси (ум. в 1149-50 г.). Авторы того времени единодушно утверждали, что ал-К. удалось весьма эффективно организовать учебный процесс и фактически привить целому поколению сирийских *'улама'* и *факих*ов методы матуридитской школы. Среди его учеников Ахмад б. Махмуд (ум. в 1196 г.), автор известного сочинения ал-Мукаддима ал-Газнавийа.

Ал-К. прославился и как организатор бурных диспутов с идейно-политическими оппонентами официальных властей — му‘тазилитами и шафи‘итами, что также способствовало повышению его авторитета у правящей элиты.

Деятельность ал-К., очевидно, подготовила почву для распространения мавараннахрской ханафитской школы *фикх*а в западных районах Халифата, куда, спасаясь от монголов, позже бежали многие *'улама'*-ханафиты.

Умер ал-К. в Халабе, там же похоронен рядом с супругой на кладбище Макам Ибрахим ал-Халил. Вскоре его могила стала местом паломничества.

Лит-ра: *ал-Касани. 'Ала' ад-дин Абу Бакр б. Мас'уд б. Ахмад*. Бада'и‘ ас-сана'и‘ фи тартиб аш-шара'и‘. Т. 1. Ал-Кахира, 1327-28, 1–5; *Ибн Аби-л-Вафа'*. Ал-Джавахир, II, 244, 278–279; *ал-Лакнави*. Ал-Фава'ид, 53, 158; *Ибн Кутлубуга*. Тадж ат-тараджим, 62; *G. Le Strange*. The Lands of the Eastern Caliphate. Mesopotamia, Persia and Central Asia from the Muslim Conquest to the Time of Timur. Cambridge, 1930, 480.

М. Кам.

Каф — в мусульманской космологии название горы или горного хребта, окружающего землю, «как перстень палец», граница между мирами проявленным и непроявленным. Это — обитель великого ангела Каф, чьим именем она и названа. Аллах поставил его предводителем «распространяющих» ангелов (Коран, 77:3), о которых сообщается, что они расправляют свои крылья в стремлении к Божественному знанию, и наделил его властью над землей и движением земной коры. Идея К. восходит к древнейшим мифологическим константам, в частности к образу Мировой горы. Как принято считать, она заимствована из иранских преданий о Хара-березайти/Элбурз, горе — жилище богов, находящейся на краю земли.

По описаниям одних авторов (Мутаххар б. Тахир ал-Макдиси/ал-Мукаддаси, Йакут ал-Хамави, Закарийа ал-Казвини, Ибн ал-Варди), в основании К. лежит зеленый изумруд, цвет которого отражается небом. По утверждению других, изумруд находится в основании скалы (*ас-сахра*) — опоры К., называемой также столбом (*ватад*): Аллах создал ее, чтобы укрепить землю. К. — Мать всех гор мира, связанных с ней подземными ответвлениями. Землетрясение — это всегда знак вероотступникам: Аллах насылает его, приводя в движение один из ее отрогов, когда хочет наказать людей или разрушить какую-либо страну. К. недоступна для людей, за ней живут *джинн*ы. Она — место обитания легендарной птицы Анка (в иранской традиции — Симург), существующей от начала мира. Туда, за ее мудрыми советами, приходили герои и цари древности, поэтому К., особенно в поэзии, называют «гора мудрости», «гора удовлетворенности».

По мнению ряда богословов, *сура* Каф имеет апокалипсическую направленность. В суфийской традиции буква *каф* символизирует Сокровенный мир (*'алам ал-гайб*): если провести аналогию между процессом порождения звуков человеческой речи в момент выдыхания воздуха из легких и творящим «дыханием Милостивого», более глубокие звуки пребывают в непосредственной близости от Божественной тайны (Ибн ал-‘Араби).

В земной, не космологической географии К. соответствует Кавказской горной стране — барьеру мусульманского мира на севере, который остается, по мнению ряда авторов (Ибн Хурдадбих, Ибн ал-Факих, ал-Мукаддаси, а также анонима Худуд ал-‘алам), исторической сценой Конца Света. Эта идея стала символом и в эсхатологических мотивах мусульманских проповедников — руководителей сопротивления горцев российскому владычеству на Кавказе (*шайх*а Мансура, *имам*а Шамиля, *шайха* Узун-*хаджжи* и др.). В их выступлениях звучало, что именно Главный Кавказский хребет положен ох-

ранительной преградой и вечным сборным местом «правоверных» народов и государств, а горцы призваны стражами и защитниками для ведения войны против «неверных», нападающих при приближении Судного дня все ожесточеннее. На протяжении веков сохранил свою жизненность и мифологический образ «стены», сдерживающей Йаджуджа и Маджуджа (Гога и Магога Книги Бытия, Книги пророка Иезекииля и Откровения Иоанна Богослова). В кораническом сказании о стене, залитой железом, говорится, что на пути Йаджуджа и Маджуджа, между двумя вершинами, ее воздвиг Зу-л-Карнайн. В тот день, когда «придет обещание Господа», стена обратится в прах (Коран, 18:93/92–98/97; 21:96). Большинство средневековых авторов отождествляли с враждебными людям персонажами кочевые народы, в частности скифов, чьи опустошительные походы в Переднюю Азию и на Ближний Восток защищала мощная многокилометровая система укреплений Дербента. В Зу-л-Карнайне видели и эпических царей Ирана, и Александра Македонского, и других реальных и мифических героев и правителей. Согласно карачаевским преданиям, пророк Зу-л-Карнайн во времена пребывания на земле пророков, путешествуя по Востоку и проповедуя учение Мухаммада, защитил жителей некоего края от «кровожадных и прожорливых соседей», низкорослых и с необыкновенно длинными бородами. Они прятались в замкнутом со всех сторон неприступными скалами месте. Единственный узкий проход Зу-л-Карнайн замуровал высочайшей стеной из сплава железа и меди. И до сих пор Йаджудж и Маджудж пытаются сокрушить преграду и отомстить «злому человечеству». Каждый вечер они останавливаются перед совсем уже тонкой перегородкой, но наутро находят стену в первозданном виде, поскольку они не следуют никакой религии, не знают имени Бога и не говорят: «Если Бог даст, завершим завтра». Перед Концом Света у Йаджуджа и Маджуджа появится предводитель по имени Аллах-Берси (Бог Даст), которому они предложат закончить оставшуюся работу на следующий день. Утром стена будет разрушена, и Йаджудж и Маджудж выйдут из ущелья «на беду всему человечеству».

Почитание гор и горных святынь занимает особое место в религиозно-культурной жизни кавказских народов. Поведение в горах регламентируется определенным ритуалом. С ним связаны культы «хозяев» гор (горных духов), богини-матери, предков, покровителей, а также система посвятительных и очистительных обрядов; до сих пор там совершают жертвоприношения, индивидуальные и коллективные моления. Прежде горы играли важную роль в определении времени года, суток. Почти в каждом селении были свои ориентиры — скала или вершина, «встречающая» первые лучи солнца и «провожающая» последние, на которую в определенный, один и тот же момент ложилась тень или из-за которой всходила луна. Так, в Ассинском ущелье Ингушетии таким ориентиром служила Арж Лоам/Аржлоам (Черная гора), а летом самым длинным считался день, когда солнце светило прямо на Мят Лоам/Мятлоам (Столовая гора). Отдельные горы являются родовыми, общинными, региональными, общенациональными и даже общекавказскими культовыми центрами. Например, каждый чеченский тайп, занимая конкретную территорию, имеет и свою родовую гору: беноевцы — Бенойн Лам, терлоевцы — Терлойн Лам, дишниевцы — Дишнийн Лам и т.д. В Абхазии наиболее устойчивая и последовательная традиция связана со священной горой Дыдрыпшаныха (610 м над уровнем моря) у селения Ачандара Гудаутского района. Согласно верованиям, на ней пребывает один из представителей бога Анцва/Анщщюа — «земной пророк» (*апаимбар*) Дыдрыпш. У подножия горы имеется святилище, где прежде собирался Совет жрецов, проходили народные сходы. Ныне это национальная святыня абхазов. В рассказах о вершинах и живущих на них духах запечатлены необычайные небесные явления: грохот, вспышки огня, мерцающие огни и т.п.

В период утверждения ислама архаические воззрения были переосмыслены в новой традиции, а места поклонений освящались именем Пророка, «святых», проповедников, борцов и мучеников за веру. Так, еще до основания крепости Грозная (1818 г.) на Ханкальской горе/Жинан Барз («Холм Совещания») созывался общечеченский сход.

Под влиянием поверья, будто некогда на этой горе жил «святой» Эвлия Жеми, а после ухода из «солнечного мира» он собирает там время от времени Совет «святых» *шайх*ов, название ее было изменено на Жеми Барз («Холм Жеми»); там же проводились суфийские радения. Известно, что Шамиль дважды в год проповедовал возле чеченского селения Центорой (от чечен. Ц'ени т'е — «чистое место»), на горе Кеташ/Кеттеш/Кхетча Корт («Гора Совещания»), почитаемой издревле.

Согласно поверьям, раз в год на вершине Эртан Корт (Веденский район Чеченской Республики), все «святые» Земли вайнахов собираются на Совет. В древности там были сооружены святилища, в период деятельности грузинских миссионеров — христианские храмы. В настоящее время на склоне горы расположено одно из наиболее почитаемых «святых» мест — могила Хеди, матери *шайх*а Кунта-*хаджжи*.

Рассказывают, что на Кирдойской горе, где возвышаются древние башни, пребывал в уединении Сулайм-*хаджжи* Итум-Калинский (1880–1902). Именно там он обрел чудесные способности — знание языка животных и птиц, умение разгонять и собирать тучи на небе, вызывать дождь. К нему, искусному целителю, возвращавшему зрение и слух, приходили страждущие не только из Чечни, но и из Дагестана, Ингушетии, Грузии. С тех пор якобы и распространилось среди грузин название Кирдойской горы как «места, любимого Богом» (Г'емертос вакъура горчис).

В народных преданиях отражены представления о взаимосвязи всех священных мест, «родственных» отношениях между ними и даже их единстве. Так, у абхазов древнейшее «святое» место Псху-аныха/Шьаныха/Аныха ду/Нал Куба на горе Бырдзышьха/Бырдзы Шьха высокогорной области Псху, в верховьях р. Бзыбь, считается братом-мусульманином, а Илырных/Илыр-аныха у селения Илори, близ Очамчиры, — братом-христианином.

У аварцев и лакцев бытуют представления о покровителях охоты и зверей — могущественных духах, обитающих на горе Кьили/Киили Меэр («Седло-гора»). Невидимые, они не позволяют людям подняться на вершину, а на отваживающихся сбрасывают каменные глыбы: лишь избранные могут общаться с ними, и только им открывается дорога. В системе ислама эти духи воспринимаются как «святые» подвижники-*шайх*и (*будалаъал*, ед.ч. *будала*). В стихах Ибрахим-*хаджжи* ал-Уради (XVIII в.) они предстают в облике блаженных: летом одеждой им служат листья, ни холод, ни жажда их не тревожат, им «нет дела до питья и еды». Такой славой среди дагестанских *'улама'* (*андала*) увенчан *шайх* Ахмад, или Будала-Ахмад Сogратлинский (середина XVII в.); вершина, у которой находился дом *шайх*а, носит его имя — Будалаъ-Ахмадил рукъалъухъ (авар. «у дома Будала-Ахмада»).

На горе Шалбуз-Даг/Шалбуздаг (4142 м), священной, по поверьям народов Южного Дагестана и Азербайджана (она носит имя некоего Шах ал-Бурза, в начале VIII в. оказавшего помощь мусульманам в борьбе против хазар), на месте древних святилищ горных духов — *эрен*ов возникло святилище Эренлар/*пир*-Сулейман. Согласно преданиям, у подножия горы жил пастух Сулейман, после его кончины голуби подняли тело на вершину, тогда-то и открылась всем «святость» Сулеймана. На могиле праведника местные жители соорудили *пир* и обнесли его стеной из горного песчаника (высота 1,2 м, ширина 0,5 м, общая площадь 80 м^2). Выше по склону возведена мечеть Золотой Эренлар, которая отличается пышным убранством. Возле нее — священные камень (место для жертвоприношений) и родник. К мечети можно подойти, лишь поклонившись прежде *пир*у, — таково непреложное правило. Каждое лето, когда начинают таять снега, а также в канун мусульманских праздников в селение Микрах прибывают паломники, приводят жертвенных животных. С надеждой, что душа обретет покой, старики там каются в грехах, раздают милостыню; приходят туда и по завету умерших родственников. Выражение «идти на Эренлар/к Сулейману» означает безвыходность ситуации, крайнюю нужду: дух стараются не беспокоить мелкими просьбами, обращаются к нему исключительно в тех случаях, когда иные возможности исчерпаны (верующие взывают: «О, Эренлар, Шалбуз-Даг, Сулейман, помоги!»). За *пир*ом тщательно ухажи-

вают, любой из пришедших обязан поднять камень, упавший с ограды, и положить его на место. Рассказывают, каждую ночь, превращаясь в огонь, к *пиру* молнией мчится дух *шайха* Гаджи (*хаджжи*) Рамазана (его *мазар* находится в селении Штул Курахского района Республики Дагестан). Шалбуз-Даг считался и местопребыванием предков. Согласно легенде, пророк Мухаммад посетил эту гору во время «вознесения» (*ми'радж*), и на скалах сохранились следы его крылатого животного ал-Бурака. Семикратное восхождение и поклонение святыням Шалбуз-Дага приравнивается к совершению *хаджжа*.

На территории Азербайджана почитают свои, расположенные в горах священные места и святилища (*пиры* и *оджаги*): Илян-Даг/Иляндаг на р. Аракс близ г. Нахичевань (идти туда следует пешком), Хызыр Зинда на горе Бешбармак (Хызинский район), Хазарат-бабá (Кубинский район), *пир* у селения Азых (Физулинский район), а также многочисленные *пиры* в Карабахе. У подошвы горы Джинках, к востоку от селения Кут-кашен (Шекинский район), находится «святое» место — следы, символизирующие путь проповедника ислама. По преданию, во время одного из походов сподвижник Абу Муслима, полководец *Бабá* Рутен (якобы сын третьего «праведного» *халифа* 'Усмана), остановился и совершил молитву (*намаз*) на большом плоском камне Катыр-дирнаги. Благодатная сила размягчила камень, и на нем остались отпечатки рук и каблуков (*кош*) *Бабá* Рутена, а также копыт его коня. Согласно письменным памятникам, некогда в периоды засухи местное население выбирало безгреховного юношу и посылало его на вершину Шах-Дага (4243 м), «ближе к Аллаху», с молитвой. Он должен был набрать в кувшин снегу, принести его, не ставя сосуд на землю, в Дербент и там вылить воду в море: море закипало, неведомо откуда слетались тучи, и «небесная вода» живила сухую землю.

Чудодейственной силой обладают и пещеры, и расщелины в горах. Если человек грешен, стоит ему войти в одну из расщелин, стены сразу же начнут сходиться и сжимать его до тех пор, пока он не покается; безгрешный пройдет беспрепятственно сквозь все расщелины. Жители Южного Дагестана поклоняются пещерам у селений Кужник, Мискинджа, Хустиль, Чурдаф: там покоятся «святые» *шайхи* либо хранятся их вещи.

Наиболее знаменитые *пиры* в пещерах Азербайджана — Курбан Кесилен Зачасы, Асаф Кехф (Нахичевань), Аг-Кага и Кара-Кага (Кубатлинский район), Бенефша (Кубинский район). Последний расположен на высоте около 800 м над руслом реки, и прежде чем начать подъем к нему, необходимо снять обувь. Бытует убеждение, что прикосновение губами к сталактиту и всасывание его влаги обеспечат паломнику силу и здоровье. Землю, взятую из пещер Шалбуз-Дага, смешивают с водой и дают больному для исцеления.

Среди даров, оставляемых у *пира*, — сласти, деньги; там возжигают огонь, бросают камешки, как бы сбрасывая с себя все плохое, приносят в жертву животных (чаще баранов и петухов). Когда дают обет принести жертву на *пире*, жертвенную пищу (*назир*), по обычаю предлагают отведать всем присутствующим: «Назири гайтармаг олмаз» — «От жертвенного дарения отказываться нельзя».

В перечне ритуалов, которые должен совершить каждый житель-шиит Дербента в последнюю среду (*ахир черщенбе*) года в надежде на благополучие в будущем, значился и такой: верующему надо было спрыгнуть с верхней части пещеры Сорок Девиц, расположенной недалеко от северной стены дербентской крепости (согласно преданию, в ней скрылись сорок девушек от преследования сорока юношей), после чего совершить у этого «святого» места жертвоприношение.

В 1873 г. последний ингушский жрец (инг. *цув*) Элмарз-*хаджжи* Хаутиев (1766–1923) из селения Шоан, перед тем как принять ислам, замуровал свой священный белый флаг — земной символ бога Дяла — в стены святилища, долго молился, прося у Бога прощения и пощады, а затем удалился в потайную горную пещеру, где пробыл 40 дней; лишь после этого он сообщил людям о своем решении. Элмарз-*хаджжи* предостерегал соотечественников: «Берегите горы. Любите горы. Если расстанетесь с горами — со своими истоками, — исчезнете с лица земли».

Особенно же почитаем всеми кавказскими народами Эльбрус (общепринятой этимологии топонима пока нет), окруженный множеством мифов, легенд, сказаний, — вулканический горный массив (западная вершина 5642 м, восточная — 5621 м), возносящийся в междуречье Баксана и Кубани. Он известен и под другими названиями: Джинн Падишах/Повелитель *джинн*ов (турки), Орфи Туб/Гора Пребывания Блаженных (абхазы), Ошхамахо/Гора Счастья (кабардинцы), Минги Тау/Вечная Гора, Гора Тысячи Гор, Шад Тау/Гора Радости (балкарцы и карачаевцы). Примечательно, что в балкаро-карачаевской мифологической картине мира Земля ограждена цепью гор Къаф/Къан Таула/Ограждающие Горы, Горы-Ограда. Согласно древним верованиям, Эльбрус — жилище богов. В одном из мифологических сказаний чеченцев и ингушей говорится, что именно на его хребты «в скорлупе с сияньем золотым» опустился бог Ц'у/Ц'ув — «сердечная ось мира» — со своей «дорогой» Суй Азной. И именно у его подножия Творец дозволил селиться первым людям. С Эльбрусом связаны сюжеты о герое-богоборце (в частности, о Насрен-Жаче адыгских нартских сказаний, об Амиране тушинских и кахетинских легенд и т.д.) и об источнике Живой воды, или Озере Бессмертия, спрятанном в седловине между двумя вершинами. В эпосе балкарцев и карачаевцев нарт Карашауай и его конь Гемуда непобедимы и, не старея, живут вечно: когда иссякают силы, они пьют волшебную воду. Кабардинское предание «Дух Горы-Великана» предостерегает: «Великий пророк Мухаммад» строжайше запретил мусульманам пить воду из этого источника, ибо это жгучие слезы гордого Джинна — Духа Зла, прикованного к вершине Эльбруса «Великим богом Тхьэ/Тха». В фольклоре распространены и сюжеты о Нухе/Ное, ковчег которого остановился на Эльбрусе. Считается, если перед Новым годом отправиться на поклонение к священной горе, то удача будет сопутствовать во всем. Эльбрус — традиционное воплощение Космоса: гребень, похожий на седло, — и вершина Земли, и ступенька к Небу, и само Небо. Согласно поверьям, этот древний потухший вулкан перед Концом Света вновь «заговорит».

Мифоэпические традиции народов Кавказа высвечивают представления о горе как этическом ориентире — мире идеала и целостности, своеобразной направляющей духовного становления эпического героя. Кроме того, линия, соединяющая подножие с вершиной, — это и земной путь человека как составная бесконечности. Древние образы и идеи остаются значимыми и в современных реалиях: изображение гор характерно для государственной символики кавказских республик. Так, наряду с исламской символикой (зеленый цвет) на гербах Кабардино-Балкарской и Карачаево-Черкесской Республик представлен Эльбрус, на гербе Республики Ингушетия — Мят Лоам/Мятлоам/Столовая гора и Баш Лоам/Башло-ам/Казбек.

Лит-ра: *Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийа). СПб., 1995, 135, 209, 267; *М.Алейников.* Карачаевские поверья о кончине века, пришествии Таджала и Страшном суде // Кубанские областные ведомости. Екатеринодар, 1883, № 24, 3–4, № 25, 3–4; *З.И.Ямпольский.* Пиры Азербайджана // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1960, вып. 8, 223–227; *Г.Церетели.* Шакурис царцерис кру TWR' // Агмосавлури пилологиа (на груз. яз.). Тб., III, 1973, 47–56; *Л.Х.Акаба.* У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979, 93–118; *она же.* Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми, 1984, 77–116; *М.А.Агларов.* Языческое святилище на вершине горы Бахарган (К изучению общинных и региональных культов в Дагестане) // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984, 36–42; *Г.А.Гаджиев.* Шалбуздаг — гора святая? // Наука и религия. М., 1985, № 5, 16; *он же.* Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991, 161–163; *М.Ч.Джуртубаев.* Древние верования балкарцев и карачаевцев (краткий очерк). Нальчик, 1991, 189, 212; *Ю.М.Тхагазитов.* Духовно-культурные основы кабардинской литературы. Нальчик, 1994, 13–15, 20, 24; *А.Крылов.* Дыдрыпш-ныха — святилище абхазов // Азия и Африка сегодня. М., 1998, № 6, 55–58, № 7, 54–56; *M.Streck* — [*A.Miguel*]. Ḳaf. //EI, NE, 4, 400–402.

Дж. М.

ал-Каффал (араб., «изготовитель замков»), Мухаммад б. ʻАли Абу Бакр ал-Каффал ал-Кабир аш-Шаши (904–976) — известный теолог, *факих*, *мухаддис*, с именем которого шафиʻитская традиция связывает распространение шафиʻитского *мазхаба* в Мава-

раннахре. Родился в Шаше (Чач, совр. Ташкент), в поисках знаний объездил многие духовные центры исламского мира, жил в Нисабуре/Нишапуре и Бухаре, слушал и записывал лекции авторитетных мусульманских ученых. По возвращении в Шаш, тюркское население которого, как и практически всего Мавараннахра в ту пору, придерживалось учения Абу Ханифы, ал-К. стал проповедовать шафи‘итский толк, и благодаря его красноречию, убедительности доводов и глубоким знаниям многие в «стране тюрок» (*Билад ат-турк*) приняли это учение.

Шафи‘итская традиция наделяет ал-К. самыми лестными и почетными титулами, признавая его авторитетнейшим знатоком *фикх*а в Мавараннахре, «учителем (*шайх*) шафи‘итов». Утверждают также, что в молодости он был му‘тазилитом, а затем обратился к учению ал-Аш‘ари. Переход от шафи‘итского догматико-правового толка к богословской школе аш‘аритов (часто через му‘тазилитский *калам*) — типичное и в какой-то мере закономерное движение в научной карьере мусульманских ученых того времени. По утверждению *мутакаллима*-аш‘арита ал-Джувайни (ум. в 1085 г.), «науке *калама*» ал-К. обучался у самого ал-Аш‘ари (ум. в 935 г.), который, в свою очередь (уже в зрелом возрасте), изучал под его руководством *фикх*.

Учителями ал-К. в *фикх*е были знаменитый ат-Табари (ум. в 923 г.), Абу Бакр Ибн Хузайма (ум. в 933 г.), у которого он не раз останавливался в Нишапуре, Абу Бакр ал-Баганди, Абу Зайд ал-Марвази и др. Сам ал-К. оставил немало учеников, занявших видное место в истории ислама. Наиболее близким к нему был Абу ‘Абд Аллах ал-Халими (950–1012), родом из Джурджана, но с детства живший в Бухаре (позже — в Нишапуре), где он записывал *хадис*ы и изучал *фикх* у другого известного шафи‘ита Абу Бакра ал-Удани (ум. в 995 г.; Удан — под Бухарой). Со временем ал-Халими стал главой «традиционалистов» (*асхаб ал-хадис*) в Бухаре и ее округах, возглавлял судейство в разных городах. Он считался самым образованным шафи‘итом в Мавараннахре после двух своих учителей — ал-К. и Абу Бакра ал-Удани. Помимо ал-Халими известными учениками ал-К. стали: Абу Сулайман ал-Хаттаби ал-Бусти (ум. в 998 г.) — авторитетный *мухаддис*, автор многих сочинений, в том числе комментария к сборнику *хадис*ов Абу Да’уда; ал-Хаким ан-Найсабури (ум. в 1014 г.) — автор «Хроники Нишапура»; Ибн Манда (ум. в 1005 г.) — знаменитый собиратель *хадис*ов; Абу ‘Абд ар-Рахман ас-Сулами (ум. в 1021 г.) — автор известного биографического словаря *суфи*ев. Среди учеников ал-К. называются также *факих*и Абу ‘Абд ар-Рахман ал-Ибрисами (или ал-Абрийсами), *аз-захид* Абу Исхак аш-Шаши, Насир б. ал-Хусайн ал-‘Умари ал-Марвази и др.

Ал-К. — автор сочинений (некоторые из них сохранились частично или полностью) по *фикх*у, *хадис*ам, догматике, экзегетике. В них он изложил методологию (*ал-усул*) и частные вопросы (*ал-фуру‘*) мусульманского права шафи‘итского толка (Китаб фи усул ал-фикх, Махасин аш-шари‘а фи фуру‘ аш-шафи‘ийа, Шарх ар-Рисала и др.). Комментирование «Послания» (ар-Рисала) аш-Шафи‘и было способом распространения и адаптации его учения к местным условиям. Ал-К. составил также «большое толкование» к Корану (*ат-тафсир*), в котором известный *мутакаллим*-аш‘арит из Нишапура Абу Сахл ас-Су‘луки (ум. в 979 г.) увидел «поддержку учения му‘тазилитов». Обоснованность этого упрека подтверждается косвенно тем, что знаменитый му‘тазилит Фахр ад-дин ар-Рази (ум. в 1209 г.) в своем не менее известном комментарии к Корану Мафатих ал-гайб («Ключи к сокровенному») ссылается на ал-К. Кроме того, по утверждению Абу Исхака аш-Ширази, ал-К. был первым из *факи*хов, кто написал «хорошую книгу» о диалектике спора (*ал-джадал*) — этим занимались теологи-*мутакаллим*ы, особенно му‘тазилиты и аш‘ариты.

Большой популярностью пользовалась *касида* ал-К., свидетельствующая о силе его поэтического слова. Сохранился рассказ (как и сама *касида*) земляка ал-К., поэта ‘Абд ал-Малика б. Мухаммада аш-Шаши о том, как в «год ополчения» он вместе с ал-К. участвовал в военном походе на ар-Рум. В то время от византийского императора Никифора Фоки (963–969) пришло оскорбительное для мусульман послание. Среди *гази*ев, участников ополчения, было много литераторов (*адиб*), поэтов, краснобаев-острословов из

разных городов Хурасана/Хорасана, Сирии, Ирака, Мавараннахра, но достойную отповедь этому посланию дал только ал-К. Поэт-рассказчик, попав позже в плен и оказавшись в Константинополе, поведал, какое сильное впечатление произвела там *касида*-отповедь ал-К. и какое восхищение и гордость вызывала сама личность ее автора.

Таков в общих чертах образ ал-К., сформировавшийся в арабской литературе под влиянием шафи'итской традиции. Однако параллельно с ней сложилась мавараннахрская традиция, согласно которой ал-К. — один из «святых» города Ташкента, известный как потомок *падшах*а Мухаммада, или *Хазрат Имам* («Господин Имам»). Сохранились гробница и мавзолей, которые поныне посещают и почитают мусульмане. В Ташкенте бытует много легенд об этом «святом». Местное предание связывает ал-К. с потомком Мухаммада б. ал-Ханафии (сына *халиф*а 'Али от ханафитки, духовного вождя кайсанитов), известным как Исхак Баб (он же — Исхак ат-Турк), прибывшим якобы в «страну тюрок» с целью распространения ислама. К этому Исхак Бабу возводят генеалогическое древо знаменитого «прародителя всех тюркских *суфи*ев» Ахмада ал-Йасави (ум. в Туркистане в 1166 г.). Мавараннахрская традиция связывает таким образом деятельность ал-К. с кайсанитскими кругами в Туркистане, соперничавшими с суннитами Мавараннахра. В ходе этого соперничества кайсаниты Туркистана все больше попадали под влияние шафи'итов, исма'илитов и *суфи*ев. Согласно суфийско-йасавитскому источнику, ал-К. в течение 55 лет проповедовал в Шаше учение о божественной мудрости (*'илм ал-хикма*). В этом усматривается влияние исма'илитско-суфийских кругов, выводивших свои «истины» рационалистическим путем на основе символико-аллегорического толкования Корана. Возможно, здесь сходятся обе традиции — мавараннахрская и арабо-шафи'итская, отмечавшая симпатии ал-К. к учению му'тазилитов. Со временем в памяти людей, очевидно, стерлось соперничество «шафи'итско-кайсанитского Туркистана» с суннитско-ханафитским Мавараннахром. В Туркистане возобладала ханафитская школа, и ал-К. из проповедника шафи'итского *мазхаб*а и кайсанитских взглядов в Шаше превратился в местного «святого».

По мнению А.Муминова (Ташкент), до XIV в. гробница ал-К. была главным (если не единственным) «святым» местом в г. Ташкенте. На территории нынешнего Ташкента гробница ал-К., возможно, первый достоверный памятник, который может служить ориентиром для уточнения исторической топографии этого города в долине Шаша.

Лит-ра: *ал-'Аббади*. Табакат, 92; *ас-Сам'ани*. Ал-Ансаб, 325а; *Йакут*. Му'джам, III, 233; *ас-Субки*. Табакат, II, 176–184; *Ибн ал-'Имад*. Шазарат, III, 51–52; GAL, SBd. I, 307, 6a, SBd. III, 1200; *C.Brockelmann*. Arabische Streitgedichte gegen Christentum // Mél. E.F.Gautier. 1937, 96–106.

С. П.

Качаев, Омахан (Ума-*хан*, первая половина XIX в. — 1900) — лакский поэт-мистик. Литературный псевдоним — Дарвиш. Родом из Кумуха (Дагестан), из семьи наследственных военачальников Кази-Кумухского ханства. Прадед К. О., Кача, известен как герой, участвовавший в сопротивлении персидскому завоевателю Надир-*шах*у (1736–1747); дед слыл мудрецом и пользовался высоким авторитетом среди земляков; отец — Закарья — был крупным землевладельцем. В доме хранилась фамильная библиотека — учебники риторики, *диван*ы Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри, Камала Ходжанди, Хафиза, Физули, «Маснави-йи ма'нави» Джалал ад-дина Руми, «Ихйа' 'улум ад-дин» ал-Газали, труд крупнейшего арабского философа-мистика Ибн 'Араби «ал-Футухат ал-маккийа». К. О. получил богословское образование. Рассказывают, что в столкновении между Качаевыми и враждовавшим с ними семейством К. О. (в возрасте 12 лет) убил человека, сам же, получив кинжальное ранение, остался хромым и со шрамом на лице. Через несколько лет, перед тем как совершить *хаджж*, он пришел к кровникам, и состоялось примирение. После двухгодичного странствия К. О. вернулся в Кумух. Позже он был обвинен в причастности к восстанию 1877 г. и выслан в Усмань (ныне — Липецкая область), где провел два года. Там К. О. встал на путь мистицизма, однако неизвестно, кто именно был его наставником. Своими духовными

учителями он называл *имама* ал-Газали (ум. в 1111 г.) и ʻАбд ал-Кадира ал-Гилани (ум. в 1166 г.) — эпонима братства ал-кадирийа, что дает основание считать К. О. последователем учения этого братства.

К. О. вел аскетический образ жизни, совершал сорокадневный обряд уединения (*халва*), постился весь год, за исключением праздников *ураза-байрам* и *курбан-байрам*. Писал прозу на арабском языке и стихи — на лакском. Еще будучи в ссылке, К. О. составил сборник, который переписал в семи экземплярах и послал в Дагестан своим четырем сыновьям и трем дочерям.

Для произведений К. О. характерны как типологическая общность с тюркско-арабо-персидской стихотворной традицией, так и индивидуальное своеобразие: *газели* написаны силлабическим белым стихом с введением *редифа*. Часть их вошла в народное песенное творчество. Мотивы отшельничества, небрежения к миру — главное в творчестве К. О.; наряду с ними звучат и темы тоски ссыльного поэта по родине, мужества, человечности, любовной лирики. Насыщенность содержания, отточенность мысли сближают его поэзию с народным жанром афоризма.

К. О. похоронен на фамильном кладбище в Кумухе. Два рукописных сборника «Диван Дарвиша» хранятся у его правнука, списки его произведений имеются в частных собраниях. В научной литературе личность и творчество К. О. остаются малоисследованными.

Лит-ра: *А.Гусейнаев*. Суфизм и творчество Омахана Качаева // НАА. 1968, № 3, 97–105.

Дж. М.

Каяев, Али (1878–1943) — один из крупных мусульманских педагогов и просветителей Дагестана конца XIX — первой половины XX в. Отчество — Ибн ʻАбд ал-Хамид, *лакаб* — Дамир ʻАли (от араб. глагола *дамура* — «быть худым, уменьшаться», прозван так за небольшой рост), *нисба* — ал-Гази-Гумуки ад-Дагустани. Родился в лакском селении Кумух (иначе Гази-Гумук) Лакского округа Дагестана в семье свободного общинника (*уздень*), по профессии оружейника. В 7 лет лишился отца, убитого грабителями в Закаталы. Мать К. А. была выдана родственниками замуж в другое селение. Мальчик воспитывался в доме тетки по отцу Нажават.

В 80–90-е гг. он получил хорошее мусульманское образование в примечетных школах (*мадрас*ах) Нагорного Дагестана. Изучил грамматику арабского языка, риторику, логику, *тафсир*, *хадис*ы, право (*фикх* шафиʻитского толка), а также основы математики, астрономии и других светских наук. Его учителем был сначала Гази, сын *саййид*-Хусайна ал-Гази-Гумуки, затем известные дагестанские *мударрис*ы Халил ал-Карахи, Джабраʼил-*эфенди* ал-Хотоди, Мирза-*кади* ал-Балхари, Муртада-ʻАли ал-Кудали, *шайх*-ʻАли ас-Сугури (из селения Согратль). В 1899 г. К. А. снял для *мударрис*а ʻАбд ар-Рахмана, сына ʻАбд ал-Ваххаба, копию с арабской хроники Мухаммад-Тахира ал-Карахи «Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах» (наряду с другими списками сочинения она послужила основой для издания рукописи А.М.Барабановым под редакцией И.Ю.Крачковского). В 1900–1905 гг. по приглашению ʻАбд ар-Рахмана работал учителем *мадрас*ы в Астрахани.

В 1905 г. он переехал в Каир и до 1907 г. продолжал образование в университете ал-Азхар. Еще в Дагестане К. А. познакомился с работами идеологов реформаторского течения в исламе (*ал-джадидийа*) Джамал ад-дина ал-Афгани, Мухаммада ʻАбду и Рашида Риды и увлекся их идеями. По непроверенным сведениям, в Каире К. А. сотрудничал в журнале ал-Манар, редактором которого был Рашид Рида. В 1908 г. переехал в Стамбул, намереваясь продолжить там научную работу, но был арестован и выслан в Россию за радикальные взгляды.

Вернувшись на родину, открыл в 1908 г. *мадрасу* в балкарском селе Гунделен Нальчикского округа Терской области (ныне Кабардино-Балкария), где впервые на Кавказе реформировал систему мусульманского образования, переориентировав ее на изучение истории и курса светских наук (математики, астрономии, естествознания). В 1913 г. К. А. переехал в центр Дагестанской области — г. Темир-Хан-Шуру (ныне Буйнакск), где открыл *мадрасу* и работал в ней до 1918 г. У К. А. учились известные предста-

вители либерально-демократической интеллигенции Дагестана начала XX в. — М.Алиев, Г.Гитинаев, К.Закуев, И.-Х.Курбаналиев, Г.Саидов, М.-Д.Шамхалов и др. Его учеником был крупный дагестанский ученый советского времени М.-С.Саидов. Когда в марте 1918 г. в Дагестане началась гражданская война, К. А. с семьей перебрался в Кумух, где в 1918–1928 гг. руководил крупнейшей в районе *мадрас*ой при соборной мечети, в которой было около 300 учащихся. Здесь он продолжил реформу преподавания, значительно расширив круг изучаемых дисциплин. В их число были введены химия, физика, алгебра, геометрия, география, естествознание, астрономия, родная история и лакский язык. По уровню образования его школа не уступала мусульманским университетам начала XX в. в России и за ее пределами.

По темпераменту К. А. не был кабинетным ученым. Он живо интересовался общественно-политической жизнью в мире, России и на Кавказе. Обладая ярким публицистическим талантом, сотрудничал в мусульманской периодике либерально-демократического направления. С 1913 по март 1918 г. он редактировал в Темир-Хан-Шуре газету на арабском языке Джаридат Дагистан, которую издавал Б.Саидов, начальник Канцелярии военного губернатора Дагестанской области С.В.Вольского и председатель «Общества просвещения туземцев-мусульман». При нем она стала рупором мусульманского просветительства и джадидизма. Сотрудничал также в выходивших в 1917–1918 гг. на лакском языке газетах Илчи («Вестник») и Чанна цуку («Звезда»). К. А. приветствовал Февральскую революцию 1917 г., увидев в ней начало освобождения народов Кавказа от царского колониального режима. Благодаря популярности в демократически настроенных мусульманских кругах он был избран в Дагестанский областной совет, а в январе 1918 г. — в его Исполком. Однако уже в марте 1918 г. вышел из правительства, когда к власти в области пришло крайне правое крыло мусульманской партии во главе с идейным противником К. А. известным *'алим*ом, религиозным и политическим деятелем антибольшевистской ориентации Наджм ад-дином из селения Гоцоб (= Наджмуддин Гоцинский, между 1859 и 1865–1925).

После того как Кавказ пережил сначала «белый», а затем «красный» террор, К. А. разочаровался в революции. Уже весной 1918 г. он перестал участвовать в общественной жизни Дагестана. Бóльшую часть времени проводил в Кумухе, занимаясь преподаванием, научной и писательской работой. Кроме того, в 1918–1925 гг. К. А. служил председателем (*кади*) шари'атского суда Кумуха. В 1928 г. по приглашению правительства Дагестана, в котором были бывшие ученики и знакомые К. А., он переехал в Махачкалу, устроившись на работу в Республиканский краеведческий музей. В 1928–1930 гг. много ездил по горным районам ДАССР, собирая материалы по истории и этнографии горцев.

Сталинские репрессии, обрушившиеся на покровителей К. А., не обошли и его самого. В первый раз он был арестован НКВД в 1930 г. по обвинению в «контрреволюционной деятельности» и сослан на 5 лет на Южный Урал. В 1934 г. его досрочно освободили по ходатайству председателя Совнаркома ДАССР Дж.Коркмасова и секретаря Дагобкома ВКП(б) по идеологии Ю.Шовкринского, близко знавших К. А. В том же году К. А. стал сотрудником НИИ Дагестана в Махачкале. В эти годы он продолжал собирать материалы по дореволюционной истории Дагестана, много переводил с арабского, фарси, турецкого, ездил по горным селениям Дагестана, работал в НИИ Тбилиси и Москвы. В 1938 г. последовал второй арест. Он был обвинен в связях с «врагом народа» Дж.Коркмасовым и в шпионаже в пользу Турции. В феврале 1940 г. был сослан по приговору ОСО при НКВД СССР на 5 лет в Казахстан. В ссылке работал сторожем при бане. В 1943 г. К. А. заболел тифом и скончался (21.XII) в г. Георгиевка Семипалатинской области. Был похоронен на местном русском кладбище. Место, где находилась могила К. А., неизвестно. В середине 60-х гг., как большинство других незаконно репрессированных, К. А. был посмертно реабилитирован.

К. А. оставил огромное литературное и научное наследие на арабском, турецком и лакском языках. До сих пор оно полностью не собрано и не описано. Из его работ, написанных при Советской власти, изданы толь-

ко отрывки. Некоторые из них перевел на русский язык его сын ‘Абд ал-Маджид (Абдулмеджид, ум. в 1989 г.). Многое пропало при арестах К. А. Только в 1938 г. сотрудники НКВД изъяли 7 объемистых папок с рукописями. Обнаружить их в архивах КГБ не удалось. Первые принадлежащие его перу работы напечатаны в начале 10-х гг. XX в. в типографии М.Мавраева. Это — учебники по истории Дагестана (ал-Хикайат ал-мадийа би-лисан Гази-Гумук — «Рассказы о прошлом на лакском языке») и астрономии (ар-Рисала фи-л-хай'а ал-джадида би-лисан Гази-Гумук — «Трактат по новой астрономии на лакском языке»). В 1913–1930 гг. К. А. написал ряд трудов по естествознанию, лексикографии (*лугат*), хадисоведению, истории и литературе народов Дагестана, десятки небольших статей на естественно-научные, гуманитарные и педагогические темы. Основные из них: «Физическая география» (дата неизвестна, на лакск. яз.), «Стрела, пронзившая глотку безбожника» (на араб. яз., начало 20-х гг.), а также написанные по заказу дагестанского правительства аш-Шари‘а ал-исламийа (1926 г.?) и «История Гражданской войны» (на лакск. яз., 1924–1935 гг.). Крупнейшие работы К. А. 1930–1943 гг. (на араб. и лакск. яз.) — «Материалы по истории Дагестана», «Тарикат в Дагестане», «Материалы по языку и истории Дагестана», «Толковый словарь лакского языка», «Сравнительный словарь лакского, даргинского и аварского языков» (не окончена). Тогда же составлены «Биографии дагестанских ученых» (на азерб. яз.). Последняя его работа, «Материалы по языку и истории лаков», завершена в ссылке в 1942 г. и передана сыну Наджм ад-дину. Эта и бóльшая часть других рукописей К. А. хранятся ныне в частном архиве его внука Ильяса, сына ‘Абд ал-Маджида Каяева в г. Буйнакске. Работы К. А. имеются также в Рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии в Махачкале.

Основные издания (помимо упомянутых) сочинений К. А.: О библиотеках в Дагестане // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991, 48–51; Разгром Надиршаха в Дагестане // Наш Дагестан. Махачкала, 1992, 161; Хазары // Там же. 1994, 167–168; Две разные ориентации // Там же. 1994, 169–170.

Лит-ра: *Ю.В.Меджидов, М.А.Абдулаев.* Али Каяев. Махачкала, 1968, 2-е изд. 1993; *М.А.Абдулаев.* Общественно-политическая мысль в Дагестане в начале XX в. М., 1987, 130, 141–144; *А.Р.Наврузов.* Ученый-просветитель Али Каяев на страницах газеты «Джаридат Дагестан» (статьи по географии) // Тезисы докладов Республиканской научной конференции молодых ученых Дагестана по проблемам гуманитарных наук. Махачкала, 1993, 33–34; *он же.* Газета «Джаридат Дагестан» — историко-культурный памятник (1913–1918). Автореф. канд. дис. Махачкала, 2000; *М.А.Абдулаев.* Арабо-мусульманская научная и философская мысль в досоветском Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. Сб. ст. Отв. ред. *А.Р.Шихсаидов.* М., 2001, 142–143, 152–153, 160–163.

В. Б.

ал-Кикуни — под этой *нисб*ой известны два «святых» *шайх*а братства накшбандийа из аварского селения Кикуни (Гергебильский район Республики Дагестан), мавзолей которых находится в Турции. Абу Мухаммад Мухаммад-*хаджжи* ал-Мадани б. ‘Усман ал-К. ад-Дагистани (1835-36–1913-14) еще в Дагестане стал *шайх*ом братства (*тарика*) накшбандийа-халидийа, прославился как автор трудов по шафи‘итскому толку *фикх*а и сочинений о *тасаввуф*е, в частности суфийского трактата Аййуха-л-валад и сборника аварских стихов Наджм ал-анам (изд. в Петровске в 1905 г.), приобрел многочисленных учеников (*мурид*ов). *Силсила* этого *шайх*а идет от Мухаммада ал-Йараги и Джамал ад-дина ал-Гази-Гумуки (Казикумухского). *Иджаз*у он получил от *шайх*а ‘Абд ар-Рахмана ас-Сугури (Согратлинского). Мухаммад ал-К. был одним из зачинщиков восстания 1877 г., затем долго скрывался в горах, был арестован русскими властями в сентябре 1881 г. и в октябре того же года сослан на вечное поселение в Иркутск. Однако в 1898 г. *мурид*ы устроили ему побег. В том же году он вместе со своим племянником Шараф ад-дином (Шерапуддином) б. ‘Абд ар-Рашидом ал-К., учениками и односельчанами нелегально переправился в Стамбул. Поначалу он поселился в селении Армут-кёй (ныне Бурсинский вилает Республики Турция). Здесь у Мухаммада ал-Мадани родилось трое сыновей: ал-Мадани, ‘Али-‘Аскар и Мухаммад.

Благодаря личному знакомству с *султа*ном Абдул-Хамидом II (1876–1909) Мухаммад ал-Мадани ал-К. смог выбрать в предгорьях Анатолии удобное место для поселения. В 1894 г. он основал деревню Алмалы, позднее названную Решадия в честь султана Мехмеда V Решада (1909–1918) (в республиканской Турции селение было переименовано в Гюней-кёй, тур., «южная деревня»), где и поселился вместе со своими родственниками, Шараф ад-дином ал-К. и 15 семьями односельчан. Сегодня здесь живут около 350 семей потомков *мухаджир*ов из аварцев, арчинцев, андийских народов (каратинцев) и даргинцев.

В Турции Шараф ад-дин ал-К. женился на дочери Мухаммада ал-К. — Умм Кулсум, стал учеником (*мурид*ом) своего дяди, получил от него разрешение (*иджаза*) стать *шайх*ом и наставником (*устаз*) братства, приобрел многочисленных *мурид*ов из числа дагестанцев-*мухаджир*ов, многие из которых переселились в Анатолию, привлеченные письмами-воззваниями обоих *шайх*ов. До своей смерти он работал *имам*ом соборной мечети селения Гюней-кёй. Здесь он написал ряд трудов по *фикх*у и этике накшбандии, получивших немалую известность у мусульман на Ближнем Востоке и на Северном Кавказе. Шараф ад-дин ал-К. поддерживал тесные связи с султанским домом, установленные еще Мухаммадом ал-К. От Шараф ад-дина ал-К. через сирийского *шайх*а дагестанского происхождения ‘Абд Аллаха ад-Дагистани (1891–30.09.1973) ведет *силсил*у *шайх* Мухаммад Назим ‘Адил ал-Кипруси Хаккани (р. в 1922 г.) с Кипра, создавший разветвленную сеть отделений накшбандийа в Восточном Средиземноморье, Западной Европе и США.

Мавзолей (тур. *türbe*, от араб. *турба* — «могила», «мавзолей») Шараф ад-дина и Мухаммада ал-К. стоит посреди большого, заросшего деревьями кладбища конца XIX— XX в., на холме над селением Гюней-кёй, в 5 км от берега Мраморного моря. Относится к г. Ялова одноименной области (*вилайет*). Это просторное здание с пологой четырехскатной крышей, прямоугольное в плане, 12υ15 м, высотой 6 м. Снаружи и изнутри мавзолей облицован сероватыми мраморными плитами с прожилками лилового цвета. Сбоку в западной стене здания вход с дверью из толстого стекла, а слева от него большое окно размером 2υ0,5 м. Внутри усыпальницы два ряда могил первой половины XX в., 6 — в дальнем ряду и 5 — в ближнем. Принадлежат самим *шайх*ам, их сестрам, дочерям и сыновьям. Это стелы шириной около 50 см, высотой 1–1,8 м, характерной для дагестанских и турецких надгробий XIX–XX вв. прямоугольной формы с полукруглым или треугольным навершием. Пол мавзолея выложен мраморными плитами, поверх которых постелены зеленые ковровые дорожки.

Свой современный вид мавзолей получил после реставрации в середине 60-х гг. Первоначально на его месте стояла скромная усыпальница (*худжра*) над могилой Мухаммада ал-Мадани ал-К. *Худжра* сильно пострадала во время гражданской войны в 1921 г., когда Гюней-кёй сожгли греческие войска. В те же годы погибла и богатая библиотека кикунийских *шайх*ов. Отдельные книги удалось спасти и даже вернуть в Дагестан. Так, рукописный Коран XVIII в. находится сегодня в библиотеке накшбандийского *шайх*а Мухаджир-*хаджжи* (Акаева) в селении Дургели Карабудахкентского района, *ма'зун*а *шайх*а Назима. Мавзолей был восстановлен в 1923–1924 гг.

На хорошо сохранившемся надгробии *шайх*а Мухаммада — арабская эпитафия, вписанная черной тушью в девять белых картушей на красном фоне. Она характеризует его как «выдающегося из современных накшбандиев... переселенца (*мухаджир*) и борца за веру (*муджахид*)... исключительного и редкостного ученого (*‘алим*)»; дата смерти не указана. Возможно, она находилась в самой нижней части стелы, которая сейчас вмонтирована в пол мавзолея, и не поддается прочтению. Кроме этой надписи только две эпитафии в мавзолее написаны по-арабски, наиболее поздняя — над могилой «мальчика Гази-Мухаммада» (ум. в 1929-30 г.). Остальные надписи в соответствии с языковой реформой, проведенной в кемалистской Турции в 1928 г., составлены на турецком языке, с указанием года рождения и смерти, большинство — в латинской графике.

Шараф ад-дину ал-К. принадлежит мраморное надгробие в заднем ряду с белой

звездой и полумесяцем на красном фоне со вписанным в него именем Зайн ал-‘абидин б. Шараф ад-дин. В стелу вмонтирована бронзовая доска размером 0,4×0,8 м со стандартными славословиями Аллаху, покойному, именем *шайха*, полученной им в Турции фамилией (Bingöl), датами рождения (3 *зу-л-ка‘да* 1292/1 декабря 1875 г.) и смерти (27 *джумада ал-ула* 1355/15 августа 1936 г.).

Несмотря на запрет в республиканской Турции в марте 1924 г. суфийских братств искоренить *тарикат*ы и культ «святых» не удалось. Среди *‘улама’* и простых мусульман сохранилось почитание «святых» *шайх*ов из Гюней-кёй. Две трети жителей Гюней-кёй, мужчины и женщины, считают себя последователями (*мурид*ами) Шараф ад-дина ал-К., которого здесь по-аварски зовут *устар дада* (отец-наставник). Мухаммад ал-Мадани ал-К., известный у потомков дагестанских *мухаджир*ов под именем *кудияб шайх* (аварск. «старший *шайх*»), также почитается «святым». У их усыпальницы ищут исцеления больные и бесплодные женщины. На праздники *ураза-байрам* и *курбан-байрам* поклониться ей приходят не только жители села, но и переселенцы из него, живущие в Ялове, Бурсе, Стамбуле и других городах Турции. Потомки дагестанских *мухаджир*ов из разных областей Турции, отправляясь в *хаджж*, сначала совершают паломничество (*зийара*) в Гюней-кёй. Каждую пятницу в деревню приезжает до 50 автобусов с паломниками. В 90-е гг. среди них появились дагестанцы.

Лит-ра: *Гайдарбеков.* Хронология, XIV; *Х.А.Омаров.* Воспоминания Абдуразака Согратлинского о восстании 1877 г. // Изучение истории и культуры Дагестана: археографический аспект. Сб. ст. Махачкала, 1988, 89–100; *А.М.Магомеддадаев.* Дагестанская диаспора в Турции и Сирии (генезис и проблемы ассимиляции). Автореф. канд. дис. Махачкала, 1996; *М.М.Магомедханов.* Дагестанцы в Турции. Махачкала, 1997, 58–59, 72–76, 90; Эмиграция дагестанцев в Османскую империю (Сборник документов и материалов). Сост. А.М.Магомеддадаев. Кн. 1. Махачкала, 2000, 380, 386, 390–391, 398, 404–406, 419–422; *S.Erel.* Dağıstan ve dağıstanlılar. Istanbul, 1961, 250; *D.Damrel.* A Sufi Apocalypse // ISIM Newsletter. 1999, № 4, 1, 6; *ад-Дургили.* Нузхат ал-азхан, 230–231.

В. Б.

Кимийа-йи са‘адат («Эликсир счастья») — первое персоязычное сочинение Абу Хамида Мухаммада б. Мухаммада ал-Газали ат-Туси (1058–1111), написанное ориентировочно между 1102 и 1106 гг. Эта работа — одна из немногих, созданных автором на персидском языке, и стоит в ряду первых персоязычных трудов суфийской ориентации, вышедших из-под пера религиозных авторитетов мусульманского мира. По своей популярности среди населения иранского этнолингвистического региона К. с. может сравниться с первым персоязычным сочинением по суфизму Кашф ал-махджуб («Открытие скрытого завесой») ‘Али б. ‘Усмана ал-Джуллаби ал-Худжвири (ум. между 1072 и 1077 гг.), а по числу списков, дошедших до наших дней, и переизданий, продолжающихся поныне, значительно превосходит его: в любом более или менее крупном рукописном собрании имеется, как минимум, 3–4 рукописи сочинения. Этот феномен объясняется не только известностью и авторитетом автора, но и доступной манерой изложения К. с., а также реально начавшимся при Саманидах (875–999) и продолжившимся в XI–XII вв. процессом снижения значимости и влияния арабского языка и возрождения персоязычной культурной традиции [в частности, сочинения Рудаки (ум. в 940-41 г.), Фирдоуси (934–1020)]. Кроме того, даты переписки, приводимые для рукописей сочинения в каждом из известных рукописных каталогов, указывают на постоянный «повековой» спрос на К. с. начиная с XII в. и по сей день, что говорит о его востребованности интеллектуальным рынком в пределах иранского этнолингвистического региона и даже много шире.

К. с. появляется незадолго до начала становления многих суфийских братств, оформлявшихся на базе суфийских школ. Таковой является, например, школа х^{в}аджаган, основатель которой, ‘Абд ал-Халик ал-Гидждувани (ум. в 1180 или 1220 г.), как считается, разработал восемь принципов духовно-религиозной жизни школы, положенные затем в основу духовно-религиозной практики братства накшбандийа. Баха’ ад-дин Накшбанд (1318–1389) в дополнение к ним ввел еще три положения. Однако текст К. с. так или иначе дает формулировку большинства прин-

ципов накшбандийа-х^{в}аджаган, хотя и не всегда так лаконично, как это сделал Кашифи Ва'из — автор основного агиографического сочинения накшбандийа-х^{в}аджаган (XII — начало XVI в.) Рашахат 'айн ал-хайат («Капли из источника вечной жизни»). Прямые заимствования из К. с. (иногда без ссылок на автора) можно обнаружить в трудах *шайх*а накшбандийа Мухаммада Парса (1345–1420), например в его Рисала-йи кудсийа, Тахкикат и т.д.

Существует утвердившееся мнение, будто К. с. по содержанию дублирует самое известное сочинение ал-Газали Ихйа' 'улум ад-дин или является его сжатым переложением на персидский язык. Такое суждение о К. с. не вполне корректно и основано на поверхностном взгляде на оба произведения. Как показывает более углубленный анализ текстов, К. с. представляет собой вполне самостоятельное сочинение, на что и сам автор прямо и не раз указывает в К. с. Наиболее существенное отличие К. с. от Ихйа' 'улум ад-дин — наличие в К. с. «науки откровения» (*'илм ал-мукашафа*), представленной в четырех первых главах–показателях покорности перед Богом (*'унван-и мусалмани*), которые ошибочно рассматриваются в качестве предисловия к четырем столпам (*аркан*).

Самые ранние из каталогизированных списков К. с. сохранились лишь во фрагментах, один из которых (первая половина XII в.) хранится в коллекции СПбФ ИВ РАН, другой (вторая половина XII в.) — в Национальной библиотеке Египта. Наиболее ранние полные списки сочинения можно найти в Библиотеке Британского музея и в собрании ИВ АН РУз в Ташкенте. Двухтомное научное издание текста К. с. было впервые осуществлено в 1975 г. в Иране ныне покойным Хусайном Хадивджамом. С тех пор это издание книги переиздавалось там семь раз.

В Европе и США сочинение не раз переводилось на английский и немецкий языки, однако всегда — не с языка оригинала. Исключением является последний перевод на английский язык, подготовленный к изданию в г. Эдинбурге проф. К.Хилленбрандт.

К сожалению, творчество ал-Газали вообще весьма скудно отражено в отечественном востоковедении. Из его многочисленных произведений на русский язык еще в советский период переводились избранные главы Ихйа' 'улум ад-дин, ал-Кустас ал-мустаким (В.В.Наумкин), ал-Мункиз мин ад-далал (А.В.Сагадеев) — с арабского языка, «Ответы на вопросы, предложенные ему» (А.И.Рубина) — с древнееврейского языка. Большинство же работ ал-Газали остаются terra incognita как для отечественной науки, так и для российского читателя, что относится и к К. с., полный перевод которого на сегодняшний день отсутствует.

Лит-ра: *М.Парса*. Тахкикат. Рук. СПбФ ИВ РАН, С-2133, 93а; *Кашифи*. Рашахат, 21–26; *М.Парса*. Рисала-йи кудсийа // Макамат-и х^{в}аджа Накшбанд. Бухара, 1910, 91–92; *'Али ибн Осман ибн Аби 'Али ал-Джуллаби ал-Худжвири ал-Газнави, Абу-л-Хасан*. Раскрытие скрытого завесой / Изд. В.А.Жуковский. Ленинград, 1926; *al-Ghazali*. Kimiya, 2, 11–116; *Абу Хамид ал-Газали*. Ответы на вопросы, предложенные ему / Пер. с древнеевр. А.И.Рубина // Из истории, 196–211; *Абу Хамид ал-Газали*. Избавляющий от заблуждения / Пер. с араб. А.В.Сагадеева // Из истории, 211–266; *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин). Избранные главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В.В.Наумкина. М., 1980; Alchemy of Happiness, by Mohammed al-Ghazzali, the Mohammedan Philosopher / Transl. by H.A.Homes. Albany, N. Y., 1873; *Badawi*. Les oeuvres, 172–178; *G.F.Hourani*. The Chronology of Ghazali's Writings // JAOS. 1959, 79, № 4, 225–233; *H.Ritter*. Das Elixir der Glückseligkeit. Düsseldorf–Köln, 1989; The Alchemy of Happiness, by Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali / Tr. by Claud Field, revised and annotated by Elton L. Daniel. Armonk, N. Y., L., 1991; *А.Хисматулин*. О сочинении «Эликсир счастья» Абу Хамида ал-Газали ат-Туси // Страны и народы Востока. СПб., 1998, XXX, 204–228.

А. Х.

Кисты (кистины, кисти, кити) — этническая группа нахов, проживающая в Панкисском ущелье Ахметского района Республики Грузия. Наиболее раннее упоминание этнонима — в «Армянской географии» Анания Ширакаци (VII в.) (кусты, кистк) и грузинской хронике XIII в. (кишты). В русских источниках XVIII–XIX вв. он заимствован из грузинской историографии, где термин К. употреблялся и как общее название вайнахов, и как узкоэтническое понятие, обозначающее ингушей — жителей ущелья по ре-

кам Кистинка и Армхи и чеченцев — жителей верховьев р. Чанты-Аргун.

В настоящее время К. проживают в селениях Джоколо, Дзибахеви, Дуиси, Омало, Шуа-Халацани, Земо-Халацани, Биркиани, Хораджо, Чхатана. Чеченцы и ингуши называют их гуржиехар нохчий/вайнах — «грузинские чеченцы/вайнахи». Кистинский диалект чеченского языка представляет собой совокупность сельских говоров: джокойского, дуисского, омалойского. Часть К. — христиане, часть — исповедуют суннизм шафи‘итского толка (*мазхаба*).

Согласно литературным и архивным материалам, переселение чеченцев и ингушей в Панкиси относится к XVIII–XIX вв. Среди них были как мусульмане, так и приверженцы традиционной религиозной системы, центральное место в которой занимал культ Великого Бога — Воккха Дела (Дяла, Диела, Диели, Дээл; с утверждением ислама теоним осмысливается как одно из Божественных имен).

В 1866 г. «Общество восстановления православного христианства на Кавказе», учрежденное российскими властями в 1860 г. в Тифлисе, пыталось рекрутировать священнослужителей из среды К., приступило к строительству духовных школ для распространения грамотности и церквей (в частности, в селении Джоколо; в конце XIX в. в нем жили 187 христиан и 18 мусульман). Как и в других горных районах, христианизация населения принимала порой насильственные формы.

Одновременно вели свою работу и мусульманские проповедники из Чечни, Ингушетии, Дагестана, Азербайджана. Так, преподавание арабского языка детям начал вводить прибывший в селение Дуиси (наиболее многочисленное из кистинских селений) *мулла* из Караджала (ныне — Телавский район Республики Грузия). В 60-х гг. XIX в. учение кадиритского *шайха* Кунта-*хаджжи* нашло отклик и среди К., некоторые под его влиянием стали последователями братства кадирийа. В 1898 г. началось возведение мечети (*меджиг*) в Дуиси (546 человек в конце XIX в.: 47 христиан и 499 мусульман; общая численность К. на 1901 г. — 1352 человека). Запрет на продолжение работ со стороны начальника Тианетского уезда, в административные границы которого входила тогда территория Панкиси, повлек вмешательство *муллы* Бакан-*оглы* из селения Белоканы (ныне — Белоканский район Республики Азербайджан) и *муфтия* Кавказа. В 1902 г. (или 1905 г.) мечеть была воздвигнута, строителем ее был пшав И.Кистишвили из селения Кварел-Цкали.

К. сохранили память о братьях Хангошвили — проповедниках ислама — Гебиша, Ахига и Нонги из селения Дуиси. Рассказывают, старший, Гебиша, совершил *хаджж*, по возвращении ревностно занялся религиозной деятельностью. Братья пригласили из Чечни сначала ученого-богослова Ваата, а после его кончины — *муллу* Курмахама. Прожив в Панкиси около десяти лет, последний вернулся на родину. Затем был приглашен дагестанский *мулла* Курбан; женившись на кистинке, он остался в селении Дуиси. С 1905 г. там служил чеченский *мулла* Тавсолта. В 1909 г. из Азербайджана прибыл накшбандийский *шайх* Ис-*эфенди* (‘Иса-*шайх*), собравший вокруг себя учеников и возглавивший местное ответвление накшбандийа-халидийа. Он умер в 1920 г. в селении Дуиси. Последователи собирались в комнате своего наставника: мужчины вечером, с четверга на пятницу, женщины — в полдень по пятницам.

После установления советской власти в Грузии (в 1921 г.) мечеть в селении Дуиси была закрыта. В восстановлении и поддержании влияния братства кадирийа значительную роль сыграл Мачиг Мачаликашвили из селения Дуиси. Вернувшись из Ингушетии в 1927 г., он основал новую общину. В 1928 г. чеченский *шайх* Аду создал отдельную ветвь (*вирд*): во время радений стали использовать барабан, было введено в норму ношение бороды, а также белых шапок. После отъезда *шайха* в Чечню *вирдом* руководил его преемник — местный *мулла* Керим Дуишвили. *Мюриды* собирались каждое воскресенье в той комнате, где останавливался *шайх* Аду. В 1969 г. за счет верующих мечеть была восстановлена, в ней снова стали совершать суфийские ритуалы (после нормативного богослужения; женские радения проходят под открытым небом). Религиозные гимны (*назм*) исполняются как на арабском, так и на кистинском языках. Особое

место в ритуальной практике К. отводится чтению Корана.

Непременный атрибут руководителей (*тхьамд*) накшбандийских и кадиритских *вирд*ов и их заместителей (*туракх*) — четки, чаще из 99 бусин (иногда встречаются и из 999 бусин — *сюлхьанаш, солхьанаш*). Сотая бусина, с которой начинается пересчет молитв, называется *мулла* и по сравнению с другими имеет более удлиненную форму. Каждая 33-я бусина отделена двумя отличающимися по размеру бусинами *муталим* (от араб. *мута'аллим* — «ученик»). Правила индивидуального пересчета восхвалений у приверженцев накшбандийа и кадирийа различны. Первые считают четки один раз в день, молитвы возносят поименно всем почитаемым ими авторитетам, начиная с пророка Мухаммада. Вторые отсчитывают по 200 молитв: первая сотня посвящается Пророку, Учителю (*устаз*) Кунта-*хаджжи* и всем «святым» и *шайх*ам от Мухаммада до Кунта-*хаджжи*, вторая сотня — Пророку, *устаз*у, отцу и матери совершающего молитвы.

Мусульманская обрядность тесно переплетена с древними традициями К. Это проявляется и в повседневной жизни, например, на уровне обычаев приветствия. Гость, заходя в дом, здоровается первым: если его встречают мужчины, он приветствует их по-арабски, если женщины, то по-кистински. Мужчины отвечают по-арабски и по-кистински. Обращаться к женщине на арабском не принято.

Из мусульманских праздников К. отмечают день окончания поста (*маарх дастар*), праздник жертвоприношения (*г'урба де*) и день рождения Пророка (*мевлуд*). У К. принято посвящать жертву одному из членов семьи. Обычно четыре семьи сообща покупают корову или быка, причем тот, ради кого приносится жертва, должен погладить животное по спине. Жертвенное мясо делят на семь частей, одной угощают сирот. В месяц поста питание состоит из ужина в 7 часов («когда на небе зажигаются звезды») и завтрака в 4–5 часов утра.

К. совершают моления и справляют религиозные праздники не только в действующей мечети, но и у древних культовых сооружений. В 200 м от крепостных сооружений Балтагора расположено одно из них — Ц'у (чечен., ингуш., «божество», «святыня») или Циинд Гиург/Цминда Гиорги (груз., св. Георгий). В селении Чабано Тианетского района находится молельня Йерды Г'анишаани/Йерды Г'анишаанебис. Она была возведена сыновьями чеченца Даада, переселившегося сюда из Майстинского общества во второй половине XVIII в., — Тачо, Омани, Г'аниша. Первоначальная постройка в виде ниши была восстановлена внучкой Г'аниша. Почитается также древняя ниша Чвибиер Ц'у в ущелье Ч'обио, около селения Джоколо. Многие К. ходят молиться в святилища Самеба Ц'у, Копала, Тушуол/Тушоли, а также в центральное святилище Тушетии — Лашарис Джвари в селении Чиго. Общность мест поклонения К. и горцев Грузии (тушинов, пшавов, хевсуров), совместное отправление ими некоторых праздничных обрядов обусловлены теснейшими связями горских народов на протяжении их культурно-исторического развития, устойчивостью древних представлений и традиций.

До 60-х гг. XX в. в Панкисском ущелье функционировали два суфийских *вирд*а — Ис-*эфенди* (накшбандийа) и Аду-*шайх*а (кадирийа). «Святые» могилы *шайх*ов находятся: 'Исы — в селении Кабала Лагодехского района Республики Грузия, Аду — в селении Дышни-Ведено Веденского района Чеченской Республики.

В настоящее время Панкиси — полиэтничный регион, где совместно проживают К., пшавы и осетины; особую социальную группу представляют беженцы из Чечни. В 90-х гг. XX в. в селениях Омало, Джоколо, Биркиани были возведены новые мечети, тогда же началось проникновение ваххабитских идей. В селении Дуиси «общиной ваххабитов» была построена отдельная мечеть, так как в действующую ее члены не допускались.

Отрицание ваххабитами форм бытования народного ислама (ритуалов поклонения «святым» местам и *устаз*ам, погребальной и поминальной обрядности и т.д.), традиционных факторов регулирования общественного поведения (уважение к старшим, признание их авторитета), этнокультурных особенностей К., попытки ваххабитов изменить их жизненный уклад вызывают негативное отношение со стороны большинства местного

населения. Исследователи отмечают наметившиеся дезинтеграционные процессы в Панкисском ущелье, что находит выражение как в конфликте поколений и религиозной дифференциации внутри этнической группы К., так и в нарушении сложившихся веками связей с грузинами и осетинами.

Лит-ра: *А.И.Шамилев*. Религиозные культы чеченцев и ингушей и пути их преодоления. Грозный, 1963, 35, 38; *А.И.Робакидзе*. Жилища и поселения горных ингушей. Очерки этнографии горной Ингушетии // КЭС. 1968, 2, 100–101; *Л.Ю.Маргошвили*. Панкисели кистебис цес-чвеулебеби да танамедровеоба (этнограпиули масалебис михедвит). Тб., 1985 (на груз. яз.); *он же*. Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией в XIX и начале XX в. (Кисты Панкиси). Тб., 1990, 147–148, 180, 224, 231–232, 234, 237–239, 245, 250; *Л.К.Хуцишвили*. Из грузино-вейнахских культурно-исторических взаимоотношений. Очерки этнографии горной Чечни // КЭС. 1986, 6, 105–110; *Р.И.Андриашвили*. Особенности исторической эволюции ислама в Грузии. Автореф. докт. дис. Тб., 1990; *Л.Ш.Меликишвили*. Реисламизация в Грузии на фоне Чеченской войны (Панкисские кисты) // Адат. Кавказский культурный круг: Традиции и современность. М.–Тб.: Международный научно-исследовательский институт народов Кавказа, 2003, 78–82.

Дж. М.

Ков-ата (туркм., «Пещера-отец») — связанное с культом природы «святое» место в 90 км к западу от Ашхабада, на территории Бахарденского *этрапа* (района). Это уникальная пещера, в глубине которой расположено озеро с термальной минеральной водой, имеющей постоянную температуру 35–37°. Длина озера 72 м, ширина — до 30 м, глубина — от 5 до 12 м. Его воду, в составе которой, как выяснилось, присутствует 27 химических элементов, окружающее население издавна использовало как целебную при многих заболеваниях (прежде всего кожи и желудочно-кишечного тракта). Паломники пили эту воду и купались в озере. Первый шаг при спуске в провал пещеры сопровождался обязательной мусульманской формулой *бисми-Ллахи* («Во имя Аллаха»). Расстояние от входа в пещеру до упомянутого природного водного резервуара, официально именуемого Бахарденским подземным озером, составляет более 150 м (общая длина пещеры 230 м, ширина — до 57 м, высота — до 20 м). Вход-провал расположен у подножия невысокой каменистой гряды — одного из бесчисленных образований Копетдагской горной системы.

В 20 м выше входа растет единственное старое низкорослое дерево инжир, на ветки которого паломницы привязывали вотивные тряпочки — символ обращения-просьбы к «святому» К.-*а*. Раньше у входа в пещеру паломники совершали жертвоприношения и устраивали коллективные ритуальные трапезы — *садака*, или *худайелы*.

Спуск к озеру, уровень которого лежит на 60 м ниже входного отверстия пещеры, был непрост, однако всегда находились желающие побывать в К.-а. Вооружившись факелами, они пробирались в таинственном полумраке мимо завалов камней по вырубленным в земле ступенькам. Психологическое воздействие на человека, особенно попавшего в пещеру впервые, оказывали и тучи летучих мышей под потолком (по некоторым подсчетам, до 40 тыс. особей).

Время образования пещеры и озера неизвестно. Первые научные сообщения о К.-а. появились в 1886 г. Европейцы заинтересовались пещерой после того, как в 80-х гг. XIX в. была проложена Закаспийская железная дорога и начались работы по оборудованию спуска к озеру.

В начале 70-х гг. XX в. в соответствии с решением правительства Туркменистана в пещере были проведены большие работы по ее благоустройству. Вследствие этого резко возрос приток туристов как из Туркменистана, так и из других регионов Советского Союза; с начала 80-х гг. К.-а. стало одним из пунктов на маршруте свадебных поездов из близлежащих селений. В результате начался отток паломников, особенно в летние месяцы, в другие, более спокойные места: у начала ручья в глубоком овраге, в полукилометре от входа в пещеру, и в Кыркгулоч-бабá (туркм., «Сорокасаженный дед»), в 3 км не доезжая К.-а., там, где дорога разрезает полукружие невысокой гряды холмов. Расположенное в Кыркгулоч-бабá святилище — имитация семиметровой могильной выкладки из дикого камня на вершине одного из холмов — ранее посещалось редко. С 70-х гг. едущие к К.-а. за целебной, «святой» водой,

как правило, стали останавливаться сначала здесь. Для паломников у подножия холма выстроен кирпичный домик, поставлены столбы для разделки бараньих туш, выложены площадки под очаги. В ограде Кыркгулоч-бáба стоят шесты, к ним паломники, совершив молитву, привязывают вотивные тряпочки. Такие же шесты установлены у упомянутого выше ручья, где сооружена запруда для небольшого бассейна, в который вместо озера и окунаются паломники.

Святилище К.-а. не имеет конкретной персонализации, о чем говорит уже само его название. Носящие налет исламизации легенды гласят, что в давние времена некий «святой», спустившись в эту пещеру, остался здесь жить отшельником и там же через некоторое время умер. Где его могила, никто не знает. Но сила его святости через воду озера оказывает благотворное воздействие на приходящих к нему с просьбами людей.

Святилище К.-а. посещают паломники в основном из Бахарденского, а также соседних Геоктепинского и Ашхабадского районов Туркменистана.

Лит-ра: *И.Г.Оксенич*. Туристские места Туркменистана. Ашх., 1973, 19–23; *Демидов*. Легенды, 84–86.

С. Дем.

Коран Байсунгура — список Корана (араб. ал-Кур'ан), изготовленный примерно в 1400–1405 гг. по приказу Тимура (1370–1405) каллиграфом 'Умаром ал-Акта' и исполненный почерком *мухаккак*. Размер текста составлял 177υ101 см. По свидетельству историков, на каждой странице было по 7 строк, а длина строки составляла один *зар'* (около 50 см). Как полагают, текст был записан только на одной стороне листа, причем два листа составляли единый бифолио. О размерах списка можно судить по специальной подставке (*лаух*) для этого Корана, установленной Улуг-*беком* (1409–1449), — 2,3υ2 м. Коран был помещен в соборной мечети (*масджид джами'*) Самарканда, позднее названной в народе мечетью Биби-Хоним. К. Б. (около 800 двойных листов-бифолио) должен был символизировать могущество власти Тимура.

При последующих династиях у К. Б. проходила коронация правителя страны («поднятие *хан*а предводителями ведущих племен на белом войлоке»). Во время похода Надир-*шах*а (1736–1747) в Мавараннахр К. Б. был вывезен из Самарканда, но в целости не сохранился. Часть листов оказалась у воинов и положена ими в мавзолей *имам-зада* Ибрахима б. 'Али ар-Риды б. Мусы ал-Казима в Кучане. Примерно в это время данный список в Хурасане/Хорасане получает новое название — Коран Байсунгура. Вероятно, тут свою роль сыграло то, что Байсунгур-*мирза* (1397–1433) был внуком легендарного Тимура и к тому же искусным каллиграфом. В XIX в. фрагменты К. Б., среди которых встречается немало поддельных, попадают в музеи Ирана, в XX в. — в частные собрания в Европе и США.

С укреплением государства в Мавараннахре были предприняты попытки восстановить один из символов власти и могущества — гигантский список Корана. Так, в 1854-55 г. *мулла* Мухаммад б. Хасан ас-Самарканди по приказу *амир*а Наср Аллаха (1827–1860) создал список Корана размером 107υ156 см, который был помещен в соборной мечети Самарканда на знаменитой подставке Улуг-*бек*а. Этот список ныне хранится в Музее истории культуры народов Узбекистана в Самарканде. Фрагмент другого списка Корана размером 63υ107 см хранится в ИВ АН РУз под № Д-2490. Он состоит из 26 листов, каждый из которых склеен из двух кусков бумаги, и содержит *айат*ы 29–251 второй *сур*ы.

Лит-ра: *Y.Zoka*. The Bay-Songhori Coran and its fate // Journal of the Regional Cultural Institute. Tehran, II, 1969, 96–102; The Nasser D.Khalili Collection of Islamic Art. Vol. III. After Timur. Qur'ans of the 15th and 16th Centuries. Ed. by David James. Oxf., Nour Foundation, 1992, 18–23.

Аш. М.

Коран в России. Утверждение в России христианства, уничтожение оплота православия — Византийской империи после захвата в 1453 г. Константинополя турками, вековое противостояние с мусульманскими государствами Волги и Крыма, военная и политическая борьба с османской Турцией предопределили преобладание жанра полемической религиозно-политической публи-

Копія.

Святѣйшій Синодъ

Книгу которую переводилъ Сава Рагузинской о славенскомъ народѣ с италіанскаго языка, другую которую переводилъ князь Кантемиръ о магометанскомъ законѣ, ежели напечатаны, то пришлите сюда немешкавъ. Буде же не готовы, велите немедленно напечатать и прислать.

У подлиннаго писма подписано тако: Петръ.

Из Астрахани
іюля въ 18. 1722 г.

Таково писмо подалъ иерей Левъ Гладкій по сорученію князь Борисъ Федоровъ сынъ Мещерской, августа въ 7. 1722 г. и то писмо положено в Синодалной архивъ по приказу оберсекретаря.

Въ книгу записано №: 21.

Выписка из Указа Петра I на имя Синода от 18 июля 1722 г.
о немедленной присылке в Астрахань перевода Корана на русский язык
(фонд Синода, ф. 796, оп. 3, д. 859 за 1722 г.)

цистики в качестве основного в корпусе русскоязычной литературы о К. и исламе в целом. С другой стороны, постепенное включение в состав Российской империи все большего числа территорий с мусульманским населением и необходимость обеспечения его лояльности требовали как объективной информации о религиозных верованиях и традициях, так и уважения к ним. История изучения и переводов К. в России неразрывно связана с этими двумя тенденциями.

Долгое время основным источником сведений об исламе и К. служили в России переводы антимусульманских религиозно-философских трактатов и исторических трудов с греческого, латинского, польского языков. В течение нескольких столетий именно взятые из этих сочинений крайне искаженные сведения о К. и пророке Мухаммаде, об основных догматах ислама заполняли исторические, историко-литературные, популярные труды на русском языке, которые в целом были пронизаны религиозной нетерпимостью. Антиисламские памфлеты служили идеологическим обоснованием борьбы с Высокой Портой и ее вассалами. Таковы «Ответы христианам противу агарян, хулящих нашу православную веру христианскую», «Слово обличительно на агарянску прелесть и умыслившего ее скверного пса Моамеда», принадлежащие перу церковного писателя и философствующего богослова Максима Грека (ок. 1475 — 1555). По своему пафосу работы Максима Грека близки составленному Петром Досточтенным (1092–1156) «Толедскому сборнику» — своду и опровержению мусульманского вероучения, включавшему в себя первый латинский перевод К. и вплоть до XVII в. сохранявшему значение основного свода материалов для ознакомления с исламом и идейной полемики с ним в Европе.

В 1552 г. армия Ивана Грозного штурмом взяла Казань. Россия начинает утверждаться в своем превосходстве над мусульманскими соседями. Страх постепенно вытесняется позитивным интересом к культуре и образу жизни исламских народов. В работах ученика Максима Грека — Андрея Курбского (1528–1583) и современника последнего, публициста Ивана Пересветова, ратовавшего за присоединение Казанского ханства, проявилась уже бóльшая осведомленность о предмете. В некоторой степени их воззрения сближались со взглядами таких западноевропейских теологов и публицистов, как Николай Кузанский (1401–1464) и Хуан де Сеговия (1400–1458). Жизнь и деятельность Андрея Курбского и Ивана Пересветова были связаны с западными областями Руси и Литвой. Здесь же, в Литве, в XV–XVII вв. был осуществлен и первый перевод К. с арабского языка на славянский, а именно на белорусский язык. Перевод был выполнен в среде татар, состоявших на службе у литовских князей. Типологической параллелью этому переводу может служить современный ему перевод К. на мусульмано-испанский (*алхамиадо*).

Появление первого на русском языке сочинения, специально посвященного К., относится к концу XVII в. В 1683 г. в Чернигове был напечатан составленный на польском языке ректором Киево-Могилянской коллегии (позднее — Академии) и знаменитым православным полемистом Иоанникием Галятовским (ум. в 1688 г.) трактат «Алкоран Магометов от Когелета Христова, разрушенный и ни во что обращенный». В книге из 12 глав имелось посвящение Иоанну и Петру — будущему императору России. В этой связи был заказан ее русский перевод, выполненный переводчиком Посольского приказа С.И.Гадзеловским (сохранился в рукописи).

Именно Петру I принадлежат первые инициативы по научному изучению, переводу и распространению К. в России. В контексте своей восточной политики Петр I предпринял целую серию мероприятий, положивших начало систематическому изучению мусульманского Востока. По его приказу в 1716 г. в Петербурге был напечатан первый перевод К. на русский язык, выполненный неизвестным переводчиком (приписывался то Дмитрию Кантемиру, то Петру Посникову) с французского перевода, принадлежавшего дипломату и востоковеду Андре дю Рие (1580?–1660?) (напечатан в Париже в 1647 г., выдержал пять изданий и помимо России переведен в Англии, Голландии и Германии). Опубликованный русский перевод назывался «Алкоран о Магомете, или Закон турецкий» и включал также перевод ав-

АЛКОРАНЪ
О
МАГОМЕТѢ

или

ЗАКОНЪ ТУРЕЦКІИ.

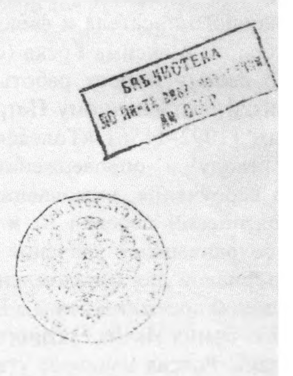
преведеныи съ французского языка на россіискіи.

НАПЕЧАТАСЯ ПОВЕЛѢНІЕМЪ

ЦАРСКАГО

ВЕЛІЧЕСТВА.

ВЪ САНКТЪПІТЕРЪБУРГСКОИ Тіпографіи, 1716 Году, ВЪ МѢсяцѢ Декемвріи.



Титульный лист перевода Корана, выполненного по повелению Петра I

торского предисловия Sommaire de la Religion des Turks. Хотя переводчик не только повторил, но и умножил ошибки дю Рие, его труд привлек внимание к К. и отразил растущий интерес к Востоку. Несколькими годами позднее труд дю Рие был переведен на русский язык еще раз Петром Посниковым (конец XVII — первая треть XVIII в.), врачом, философом и дипломатом, доктором Падуанского университета. Этот несколько более точный перевод сохранился в двух рукописях: в БАН в Санкт-Петербурге и в МГАМИД в Москве.

Нуждаясь в более подробной информации о предмете, Петр I поручил своему соратнику, молдавскому господарю князю Дмитрию Кантемиру (1673–1723), крупному государственному деятелю и ученому (члену Берлинской академии наук), вынесшему из пребывания в Турции хорошее знание ислама и восточных языков, составить подробное изложение содержания К. и жизнеописания Мухаммада. Переводной (с латыни) труд Д. Кантемира «Книга систима, или Состояние Мухамеданския религия» был опубликован в Санкт-Петербурге в 1722 г. Возможно, рукопись именно этой книги Петр I срочно требовал к себе в Астрахань специальным письмом от 18 июля 1722 г., т.е. в день начала своего Персидского похода. В том же году была организована и первая в России типография с передвижным арабским шрифтом. Рост русских интересов на Востоке вызвал появление в течение XVIII в. целого ряда сочинений аналогичного содержания. Они пользовались большой популярностью и неоднократно переиздавались. К концу века в русских периодических изданиях, предназначавшихся главным образом для развлекательного чтения, довольно часто стали появляться как переводные, так и оригинальные материалы об исламе и К., попрежнему трактовавшемся как «буесловие Мухаммедово».

Новый период в истории К. в России связан с правлением Екатерины II. Победы в войнах с Османской империей, присоединение Крыма и других областей с мусульманским населением потребовали срочных мер по организации управления ими и умиротворению населения. Осознание плачевных для интересов государства результатов деятельности основанной по именному указу Анны Иоанновны казанской Новокрещенской конторы (1740–1764) и ее одиозного главы Луки Конашевича привело к появлению в манифесте от 17 марта 1775 г. «О высочайше дарованных разным сословиям милостях по случаю заключения мира с Портою Оттоманскою» и особенно в грамоте от 1783 г., выданной по случаю присоединения Крыма, ряда положений, обеспечивавших и регулировавших права мусульман на территории империи. Были открыты народные училища с преподаванием татарского, персидского, арабского языков. Позднее в ряде университетов были введены востоковедные дисциплины, в том числе занятия К. с чтением и комментированием отдельных отрывков текста. К. по-прежнему оставался «лжеучением», противоречившим христианской вере, религией давнего и жестокого противника Российской империи. В XVIII–XIX вв. эта тенденция получила особое развитие в работах ряда студентов и преподавателей Казанской духовной академии.

По указу Екатерины II в 1787 г. в Петербурге впервые в России был напечатан полный арабский текст К. для бесплатной раздачи «киргизцам». Одновременно с этим было отдано распоряжение о строительстве мечетей на государственный счет. По словам самой Екатерины II, оба эти мероприятия были осуществлены «не для введения Магометанства, но для приманки на уду». К. был напечатан специально отлитым для этой цели шрифтом, который воспроизводил почерк одного из лучших каллиграфов и превосходил все арабские шрифты, существовавшие тогда в типографиях Европы. Это издание существенно отличалось от европейских прежде всего тем, что носило мусульманский характер: текст к печати был подготовлен *мулл*ой ‘Усманом Исма‘илом. В Петербурге с 1789 по 1798 г. вышло 5 изданий К.

Указом от 15 декабря 1800 г. были сняты ограничения на публикацию в России исламской религиозной литературы. В 1801–1802 гг. отлитый в Петербурге арабский шрифт был передан в Казань, где открылась первая мусульманская типография. С 1802 по 1859 г. в Казани этот текст, получивший высокую оценку европейских ориентали-

стов, выдержал множество изданий (было опубликовано до 150 тыс. экземпляров полного текста) и, по существу, вытеснил в Европе предшествовавшие издания К. Так называемые казанские К., воспринятые как первое мусульманское издание, получили широкое хождение и неоднократно воспроизводились на Востоке. В конечном счете, возможно, именно они сыграли решающую роль в многовековом процессе закрепления единообразия текста К. Одним из достижений издателей была публикация в издании 1857 г. наряду с основным текстом в редакции Хафса коранических вариантов (*ал-кира'ат*), воспроизводящих традицию «семи чтений». Это была уникальная попытка приблизиться к уровню критического издания, повторенная впоследствии рядом восточных перепечаток.

Почти одновременно с текстом К. были опубликованы два новых его перевода, сыгравшие заметную роль в культурной жизни России. Автором перевода, опубликованного в 1790 г. (опять с французского перевода дю Рие), был известный русский литератор М.И.Веревкин (1732–1795), первый директор Казанской гимназии, где его стараниями было введено, в частности, преподавание восточных языков.

Два года спустя в Петербурге появился перевод К., сделанный поэтом А.Колмаковым (ум. в 1804 г.), на этот раз с отражавшего новый уровень европейской ориенталистики английского перевода, принадлежавшего Дж.Сэйлю (1697–1736). Труд Дж.Сэйля, основанный главным образом на комментариях ал-Байдави, аз-Замахшари и *тафсир*е ал-Джалалайн, вышел в Лондоне в 1734 г. Эта работа, как и «Предварительные замечания» к ней, на долгие годы определила уровень изучения и понимания К. в Европе. Она выдержала 5 изданий и помимо русского была переведена на немецкий и французский языки.

Однако именно переводу М.И.Веревкина суждено было сыграть важную роль в истории русской литературы. Талантливый и плодовитый ученый, комедиограф и переводчик (его наследие достигает 146 томов), член Российской императорской Академии наук, М.И.Веревкин сумел придать своему переводу высокие литературные качества. Он вдохновил А.С.Пушкина на создание в 1824 г. поэтического переложения фрагментов тридцати трех *сур* — знаменитых «Подражаний Корану». Коранические реминисценции находят также и в ряде других произведений поэта (например, в стихотворении «Пророк»).

Интерес А.С.Пушкина к К. во многом связан с противоречивыми тенденциями в оценке ислама европейскими романтиками. Представители романтизма, стремясь освободиться от духа «Энциклопедии», обратились к древности, библейской истории, крестовым походам, Востоку. В это же время все более укрепляется представление о самодостаточности европейской культуры.

Творения А.С.Пушкина способствовали заметному росту интереса к К. в самых широких кругах русских читателей. К. интересуются П.Я.Чаадаев, Л.Н.Толстой, В.С.Соловьев. Прекрасный переводчик восточной поэзии М.Л.Михайлов (1829–1865) опубликовал фрагменты К. в стихотворном переводе.

В 1864 г. вышел в свет последний русский перевод К., выполненный не с оригинала. Он принадлежал перу К.Николаева и был сделан с французского перевода известного востоковеда и дипломата А.Б.Казимирского, сохранявшего популярность во Франции вплоть до 1920-х гг. Перевод К.Николаева был связан по своему происхождению с кружком славянофилов и обладал высокими литературными достоинствами. Во второй половине XIX в. этот труд, избавивший читателей от необходимости обращаться к старым трудночитаемым переводам, выдержал 5 изданий.

В 1859 г. на средства, предоставленные членом Святейшего Синода архиепископом Казанским Георгием (с тем чтобы часть экземпляров была передана в Казанскую духовную академию, где стараниями владыки было открыто отделение восточных языков), был издан «Полный конкорданс Корана, или Ключ ко всем словам и выражениям его текстов для руководства к исследованию религиозных, юридических, исторических и литературных начал сей книги». Труд принадлежал перу Мирзы Мухаммада ʻАли-Хаджжи Касим-оглы (Александра Касимовича) Казем-Бека (1802–1870), принявшего христианство пресвитерианского толка в 1821 г. от шотландских миссионеров, «патриарха русского ориентализма», создателя казанской школы востоковедов, первого декана факуль-

тета восточных языков Санкт-Петербургского университета, члена-корреспондента Петербургской Академии наук и множества зарубежных научных обществ.

Работа над «Конкордансом» продолжалась более 25 лет (с 1834 г.) и неоднократно прерывалась как в связи с личными обстоятельствами жизни автора, так и из-за опасений, что публикации подобных работ в Калькутте (Нуджум ал-Фуркан, начало публикации — 1836 г.) и в Лейпциге (Concordantiae Corani Arabicae Г.Флюгеля, 1842 г.) обессмыслят многолетний труд. Однако особенности и достоинства подхода А.Казем-Бека (его «Конкорданс» построен не по этимологическому принципу — словарные гнезда расположены в простом алфавитном порядке, весьма удобном для неарабистов, и содержат все контексты употребления) убедили автора в необходимости его издания. В 1855 г. А.Казем-Бек за свой труд (тогда еще рукописный) был удостоен персидского ордена Льва и Солнца первой степени. Книга, изданная на деньги православной церкви, вызвала нападки невежественных ортодоксов, обвинявших автора в попытках пропаганды ислама за православный счет. А.Казем-Беку пришлось публично разъяснять характер и важность своего труда.

Появление этой работы стало свидетельством преодоления отечественным исламоведением многовекового отрыва от западной ориенталистики. В это время в России складываются имеющие мировое значение рукописные коллекции (Азиатский музей Петербургской Академии наук, Публичная библиотека), включающие значительное количество первоклассных рукописей К. (см. ниже). В 1863 г. в Казани И.Ф.Готвальдом (1813–1897), а затем в 1881 г. в Санкт-Петербурге В.Ф.Гиргасом (1835–1887) были составлены и опубликованы словари к К., и, наконец, в 70-х гг. XIX в. в России были сделаны два первых русских перевода К., выполненные непосредственно с первоисточника. Первый перевод (завершен в 1871 г.) принадлежал генералу Д.Н.Богуславскому (1826–1893), вольнослушателю Восточного факультета Петербургского университета, первому приставу при Шамиле в Санкт-Петербурге и Калуге, многие годы служившему *драгоман*ом русского посольства в Константинополе. Его перевод отличался высокой точностью и незаурядными литературными достоинствами, однако после публикации в 1878 г. в Казани перевода Г.С.Саблукова (1804–1880) он решил отказаться от издания своей работы.

Перевод Г.С.Саблукова явился важнейшим достижением «казанской школы» исламоведения, связанной с православной миссионерской деятельностью. Представители этой школы охотно пользовались европейскими исследованиями, переводили их (например, «Историко-критическое введение в Коран» Г.Вейля, вышедшее в Казани в 1875 г. в переводе Е.Малова), причем критический пафос западных исследователей еще более усиливался в русских переработках. Перу представителей этой школы принадлежит множество работ, однако лишь Г.С.Саблукову удалось создать оригинальные исследования. Помимо перевода К. Г.С.Саблуков в 1879 г. выпустил «Приложения» — в то время лучший в Европе указатель к К. Уже после смерти автора, в 1884 г., был опубликован и его обзорный труд о К. В выборе материалов Г.С.Саблуков сознательно ограничился собственно мусульманской литературой по предмету. Перевод Г.С.Саблукова был многократно переиздан (к изданию 1907 г. был приложен и арабский текст) и вплоть до 1961 г. удовлетворял нужды науки и разнообразные запросы русского читателя.

Хотя в отличие от ряда других деятелей «казанской школы» Г.С.Саблуков исповедовал весьма умеренные взгляды, они тем не менее в целом вполне соответствовали общему полемическому настрою, характерному для востоковедов — миссионеров Казанской духовной академии. Уже к концу XIX в. стало ясно, что жесткая идеологическая заданность исламоведческих работ представителей этой школы привела к тому, что значение их трудов в своей совокупности или отрицательно, или совершенно незначительно. С этим, возможно, связана и трагедия всей жизни Г.С.Саблукова. Превращение талантливого востоковеда, археолога и историка в востоковеда-миссионера не могло не сказаться на направленности его научных работ и их качестве. Миссионерская заданность коранических штудий Г.С.Саблукова особенно ярко проявилась во второй части

его работы «Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения», посвященной рассмотрению «внутренних качеств Корана».

Переводы XIX в. по большей части восходили к мусульманской традиции и воспроизводили поэтому понимание К., характерное для эпохи и социально-культурного окружения того или иного мусульманского экзегета или группы авторов. Если говорить о русских переводах, то труд Г.С.Саблукова был основан на сочинениях, популярных в татарской среде, Д.Н.Богуславского — главным образом на османском сочинении «Тафсир ал-Мавакиб» Исма‘ила Фарруха (ум. в 1840 г.), в свою очередь, использовавшего в качестве основы персидский «Тафсир Хусайни» Хусайна Ва‘иза (ум. в 1505 г.). Популярный четырехтомный комментарий к К. Э.Уэрри отражал соответствующую индийскую традицию. Такой подход диктовался во многом практическими потребностями и запросами эпохи. Перевод Г.С.Саблукова возник из необходимости иметь адекватное представление о «татарском исламе», что было исключительно важно для успеха миссионерской деятельности. Труд генерала Д.Н.Богуславского, на протяжении долгих лет связанного с проведением внешней политики России на Востоке, был попыткой передать понимание священной книги ислама у мусульманских соседей России. Подход Д.Н.Богуславского к материалу и задачи, которые он перед собой ставил, во многом близки ко взглядам А.Казимирского, также долгие годы служившего переводчиком на Востоке. В этой связи закономерен и интерес англичанина Уэрри к пониманию К. в Британской Индии.

Вторая половина XIX в. — период резкого усиления влияния России на Среднем Востоке и в Центральной Азии. 1868 год ознаменовался присоединением к России Туркистанского края. В состав империи наряду с мусульманскими народами, которые жили в ее границах прежде, влилось многомиллионное мусульманское население, сохранившее структуру своих отношений в рамках мира ислама и многовековую традицию толкования К. На фоне роста панисламской и пантурецкой пропаганды и беспорядков на мусульманских окраинах России власти приступили к разработке системы мер, призванных, с одной стороны, ограничить панисламскую и пантурецкую пропаганду, с другой — обеспечить полноценное участие мусульманских подданных в жизни империи. Последнее было немыслимо без уважения их культурных и религиозных традиций. Неоднократно обновляются как процедура, так и текст судебной (первая редакция — 1831 г.) и воинской (первые редакции — 1859–1862 гг.) присяги для мусульман на К. В этих правилах от 1892 г., в частности, отмечалось, что «самый К., в знак благоговения, должен быть положен на пелену из чистой шелковой материи и поставлен на налой или столик, вышиною по крайней мере в аршин».

Среди мусульманских народов России начиналось религиозно-национальное возрождение. В работах Мусы Джаруллы Бигиева (Биги, 1875–1949), Гатауллы Баязитова (1847–1911) (оба были в разное время *имамами-хатибами* Санкт-Петербургской мечети) и других мусульманских авторов, писавших как на своих национальных языках, так и по-арабски и по-русски, можно найти идеи возрождения ислама, близкие тем, что волновали *сайййд*а Ахмад-*хан*а (1817–1898), Джамал ад-дина ал-Афгани (1839–1909), Мухаммада ‘Абду (1849–1905), Рашида Риду (1865–1935) (см., например, Тафсир ал-Манар, принадлежащий перу двух последних). В развернувшейся с конца XIX в. в среде российскоподданных мусульман ожесточенной идейной полемике между «прогрессистами-обновленцами» и «традиционалистами» (в русской терминологии джадидистами и кадимистами) обе стороны активно использовали К. для обоснования своих позиций.

Большой размах получила в России мусульманская печать. В восьми городах России существовали типографии с арабским шрифтом. По подсчетам А.Б.Халидова, с 1787 по 1917 г. в России вышло 172 издания К., 191 издание подборок *сур* (*хафтиак*), более ста изданий отдельных *сур* (*сувар мин ал-Кур'ан*). Широко издавались также молитвенники, своеобразные обереги (*догалык*), основанные на К. и магических заклинаниях.

Власти неоднократно принимали меры к усилению цензуры мусульманской печати, периодически запрещали публикацию *таф-*

*сир*ов, ввоз книг из-за границы и т.п. В 1905–1907 гг. активно обсуждался проект введения государственной монополии на мусульманские издания.

В 1911–1914 гг. предпринимались попытки перевода К. на татарский и азербайджанский языки.

К. читался в ходе специальной службы, организованной Санкт-Петербургской мусульманской общиной по поводу смерти брата Николая II — Великого князя Георгия (1871–1899), и при закладке Санкт-Петербургской Соборной мечети (1910 г.), расположенной в центре столицы империи, неподалеку от усыпальницы Романовых. Одновременно К. становился знаменем многочисленных антирусских выступлений, начавшихся в Средней Азии в 1916 г. и продолжавшихся в мусульманских районах СССР вплоть до 1931 г. В этом проявлялись разнонаправленные социальные и идеологические процессы, характерные для среды российско-подданных мусульман рубежа XIX–XX вв.

На рубеже веков появляются работы В.В.Бартольда (1869–1930), А.Е.Крымского (1871–1941), А.Ф.Шебунина (1867–?), в той или иной степени связанные с К. Их исследования в целом были посвящены проблемам, общим для европейской коранистики. С учебными целями А.Е.Крымским (1905 г.) был издан комментированный перевод ряда *сур*. К. продолжал вдохновлять и русских литераторов. Так, И.А.Бунин выбрал коранические строки эпиграфами для целого ряда стихов и пытался перевести отрывки из шестой *сур*ы К.

Революция 1917 г., с одной стороны, усилила центробежные тенденции в мусульманских областях России (возникновение *эмират*ов, *имамат*ов и ханств, где К. объявлялся идеологической основой режима), с другой — привела к попыткам вовлечения мусульман в революционную борьбу с целью экспорта коммунистической идеологии на Восток. В рамках такой политики большевики приняли решение о возвращении мусульманам ряда святынь в Оренбурге, Казани, в Средней Азии и на Кавказе. В ходе съезда мусульман, состоявшегося в Петрограде в декабре 1917 г., по прямому указанию В.И.Ленина мусульманской общине был возвращен «Коран Османа», хранившийся в Санкт-Петербургской публичной библиотеке (вывезен из Самарканда в 1869 г. по распоряжению туркестанского генерал-губернатора К.П. фон Кауфмана). Отголоски идей таких деятелей большевистской революции, как М.С.Султан-Галиев (ок. 1880 — расстрелян в 1940 г.), можно найти в наследии лидера алжирской революции Ахмада Бен Беллы (род. в 1919 г.), в трудах, в том числе в *тафсир*е знаменитого иранского теолога ‘Али Шари‘ати (ум. в 1977 г.). В то же время перу другого современника революции, упомянутого выше М.Дж.Бигиева, принадлежит и написанное в 1920 г., по-видимому, первое развернутое мусульманское антикоммунистическое сочинение Исламийат алифбасы («Азбука исламизма»), направленное против «Азбуки коммунизма» Н.И.Бухарина. Развитие этих идей М.Дж.Бигиева легко найти в знаменитом *тафсир*е идеолога организации «Братья-мусульмане» Саййида Кутба (1906 — казнен в 1966 г.) Фи зилал ал-Кур’ан («Под сенью Корана», написан в 1963–1964 гг.).

Начало в 1928 г. форсированного строительства государственного социализма в СССР сопровождалось мощной антирелигиозной кампанией. Наряду с текстом Библии К. попал в составленный под руководством Н.К.Крупской список книг, подлежавших изъятию из массовых библиотек. Росла атеистическая пропаганда, в ходе которой «разоблачался» и К. В ряде областей стало небезопасным не только держать в доме печатный или рукописный текст К., но и любую книгу, написанную в арабской графике. Это привело к массовой гибели рукописей, лишь малая часть которых была спасена археографическими экспедициями АН СССР.

К началу XX в. европейская наука накопила достаточно материала, чтобы поставить задачу осуществления перевода К. на основании оригинальных научных разработок. В России такая задача была поставлена академиком И.Ю.Крачковским (1883—1951), который одним из первых поднял вопрос о необходимости качественно нового подхода к переводу К. Рассматривая К. как памятник определенной эпохи и среды, он попытался избежать влияния традиционных толкований и поставил задачу создать адекватный литературный перевод. При этом И.Ю.Крачковский опирался на материалы современной К.

языковой среды, стремился искать объяснения малопонятным местам текста в самом К. В 1921–1930 гг. им был подготовлен рабочий перевод текста, комментарии к которому дополнялись вплоть до смерти автора.

Перевод И.Ю.Крачковского был включен в план публикаций изд-ва «Всемирная литература», однако издание было отвергнуто А.А.Ждановым и осталось в рукописи. Этот перевод, опубликованный посмертно в 1963 г. и многократно переизданный (начиная с 1986 г.), не был подготовлен автором к печати и, по существу, является публикацией архивных материалов, сохраняя в ряде случаев форму подстрочника. Тем не менее по характеру подхода к тексту и филологической точности труд И.Ю.Крачковского превосходит не только все русские, но и многие европейские переводы. Анализ перевода и комментариев показывает, что последовательное воплощение намеченного автором подхода к тексту требовало от него, по существу, пересмотра принятых в его время методов исследования, отказа от многих научных представлений. Поскольку работа осталась неоконченной, мы не можем судить о том, насколько последовательно автор был готов применять избранный им метод. Закончить свой труд помешали И.Ю.Крачковскому условия, в которые было поставлено научное исламоведение в СССР. По характеру подхода к тексту перевод И.Ю.Крачковского в наибольшей степени близок французскому переводу Р.Бляшера (опубликован в 1949–1950 гг.) и немецкому переводу Р.Парета (опубликован в 1963–1966 гг.).

Работа И.Ю.Крачковского над переводом совпала с началом кризиса советского исламоведения, связанного с тем, что подход к К. и методы его анализа определялись в первую очередь задачами атеистической пропаганды. Именно в русле атеистических задач Н.А.Морозов предпринял попытку (1930) объявить X–XI вв. временем возникновения, а XIV в. (эпоху *султан*а Османа I) — временем фиксации К. В 1930-х гг. несколько московских ученых во главе с Е.А.Беляевым выдвинули гипотезу о создании К. группой лиц. Их подход к изучению К. опирался во многом на гиперкритические работы таких западных востоковедов, как Г.Вейль, Х.Хиршфельд, Л.Каэтани. Отношение к предмету изучения, ненаучный характер методики исследования и полученных выводов, тенденциозный, некритичный подбор материала из европейских исследований сближают работы 30-х гг. упомянутых советских авторов с сочинениями представителей казанской миссионерской школы. Вульгарно-материалистический и воинственно-атеистический характер работ первых, по существу, смыкался с идеалистическим и подчеркнуто миссионерским подходом вторых.

В этом отношении труд И.Ю.Крачковского, статьи К.С.Кашталевой (1897–1939) по терминологии К., этнографические штудии И.Н.Винникова, исследования В.В.Бартольда, опиравшиеся на анализ источников, резко выделялись на общем фоне. Болезненный процесс освобождения от догматического подхода 30–40-х гг. в советском исламоведении проходил неровно. Попытки преодоления наиболее одиозных крайностей этого подхода были предприняты, в частности, И.П.Петрушевским. Сочинения коранического круга изучались в первую очередь с лингвистическими целями (например, работа А.К.Боровкова). Однако вплоть до начала 90-х гг. продолжали активно публиковаться имевшие лишь самое отдаленное отношение к науке работы авторов (Л.И.Климович, А.В.Авксентьев и Р.Р.Мавмонтов, С.И.Джаббаров и др.), занимавших воинственно-атеистическую позицию.

Новый этап в изучении ислама и К. в СССР был связан с осознанием на официальном уровне в начале 1980-х гг. необходимости адекватного анализа процессов и событий на Ближнем и Среднем Востоке (мусульманский фундаментализм, иранская революция, советское вторжение в Афганистан). В 1980 г. в Ташкенте прошло Всесоюзное совещание, призванное наметить основные направления изучения ислама в СССР в новых условиях. Материалы совещания, опубликованные с грифом «Для служебного пользования», отразили растущую озабоченность как ученых, так и практических работников уровнем и характером изучения ислама. Результаты совещания и ряд решений, принятых на официальном уровне, позволили подготовить и опубликовать ряд коллективных работ и монографий, достойно продолживших русскую академическую тради-

цию (особенно работы П.А.Грязневича, М.Б.Пиотровского, С.М.Прозорова).

Начало перестройки ознаменовалось резким всплеском интереса к религии в целом. Массовым тиражом были переизданы не только переводы И.Ю.Крачковского и Г.С.Саблукова, но и ряд работ деятелей «мусульманского возрождения» начала века. Стало возможным издание перевода Д.Н.Богуславского.

Публикации переводов К., как и прежде, отражали господствующие в обществе идеологические процессы. Практическая недоступность текста, вышедшего ограниченным тиражом и распространявшегося под «неусыпным контролем» идеологических отделов горкомов и обкомов, вызвала публикацию перевода И.Ю.Крачковского эмигрантскими издательствами (1983, 1989, Нью-Йорк). С началом перестройки выходит целая серия из тринадцати перепечаток, осуществленных в 1986–1991 гг. в Москве, Душанбе, Баку и Ташкенте государственными (в том числе «Физкультура и спорт»!) и частными издательствами, совместными предприятиями (К. приносил хороший доход) и даже журналом «Заря Востока», печатавшим перевод К. на протяжении 12 номеров 1990 г. и гарантировавшим тем самым значительный рост числа своих подписчиков. Чеченское издательство опубликовало текст перевода И.Ю.Крачковского без указания имени автора перевода. В 1990–1991 гг. пять переизданий выдержал перевод Г.С.Саблукова (Москва, Казань).

В этот же период вновь были созданы переводы, основанные на мусульманской традиции (М.-Н.О.Османов, В.М.Порохова, анонимный перевод движения Ахмадийа — два последних выполнены с подстрочника). Предпринята попытка создания стихотворного перевода (Т.А.Шумовский). Исламские пропагандистские центры в Иране, Пакистане, Саудовской Аравии, Турции финансируют издание и распространение на территории России и других стран СНГ специальных учебных пособий, переводов на русский и национальные языки современных *тафсиров*, финансируются программы перевода К. на языки народов Средней Азии и Кавказа. Одним из первых таких переводов стал труд Ж.М.Истаева (пер. на казахский язык, 1991, см. также работу И.Агаева). В Россию и другие страны СНГ ввезены сотни тысяч экземпляров арабского текста К. для бесплатного распространения среди верующих. Переиздания арабского текста осуществляли и Духовные управления мусульман: в таких изданиях, появившихся в советское время (1923, 1956 гг.), по-прежнему использовался текст старых казанских изданий К., который был заменен текстом официального каирского издания 1919–1928 гг. только в К., выпущенном в Ташкенте в 1960 г. и ставшем образцом для последних публикаций.

В ходе дезинтеграционных процессов на постсоветском пространстве и сложения здесь различных типов государственных образований К. приобретает статус одного из символов государственности (президентская присяга на К. в ряде государств СНГ и субъектов РФ) и объявляется одним из основных источников права (Чечня). В этом отношении социальная и политическая практика в мусульманских районах бывшего СССР следует за традициями, господствующими сегодня в ряде мусульманских государств Азии и Африки.

Приоритетной задачей российской коранистики является реализация замысла И.Ю.Крачковского по подготовке филологически точного, литературно адекватного академического перевода К. с комплексным комментарием и справочным аппаратом. Основой такой работы, которая в современных условиях должна осуществляться группой специалистов, могут стать исследования племенных диалектов, языка и структуры текста К. с использованием современных методик. Не менее важно изучение истории культуры Южной Аравии, Набатеи, длительного процесса формирования «культурного симбиоза» в оседлых центрах Внутренней Аравии с гетерогенным населением.

Переводы К.: Алкоран о Магомете, или Закон турецкий, переведенный с французского языка на российский. Напечатался повелением Царского Величества в Санкт-Петербургской типографии, 1716 году, в месяце декемврии; Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков божиих. Перевод с арабского на

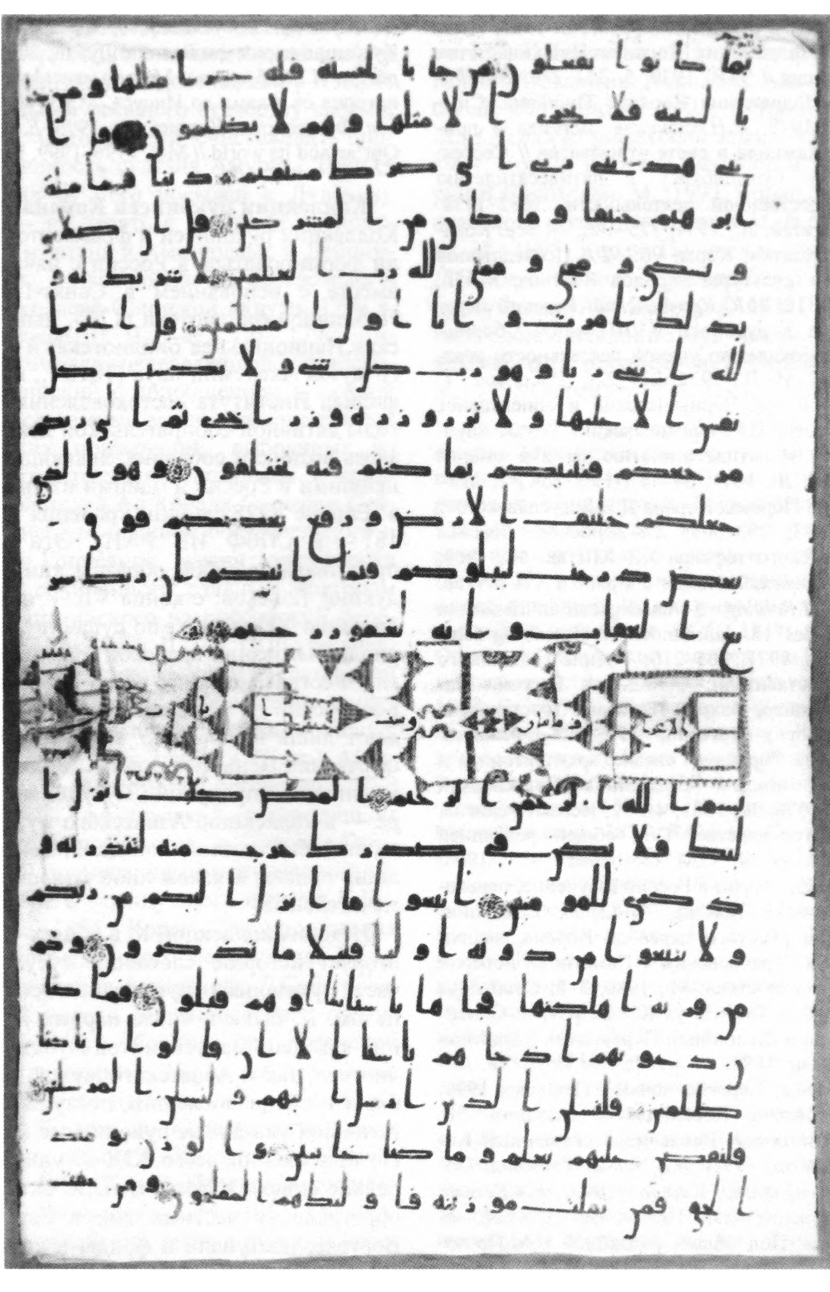
французкий язык *Андрея дю Рюэра де ла Гару Малезера*, одного из поместных дворян короля Французского, достохвально и через многие годы служившего отечеству своему, при Порте Оттоманской снискавшего полную доверенность султана Амурата Третьего, что был от него посылан к Лудовику третьему — на десять с важными препоручениями. Печатана в Амстердаме и Лейпциге в 1770 г., по-российски же переложена в сельце Николаеве Слинской округи, 1790 г. [*М.И.Веревкиным*]. Ч. 1–2. СПб., 1790; Ал-Коран Магомедов, переведенный с арабского на английский с приобщением к каждой главе на все темные места изъяснительных исторических примечаний, выбранных из самых достовернейших историков и арабских толкователей Ал Корана *Георгием Сейлем* и с присовокуплением обстоятельного и подробного описания жизни лжепророка Магомеда, сочиненного славным доктором Придо. С английского на российский перевел *Алексей Колмаков*. Ч. 1–2. СПб., иждивением Василия Соликова при Императорской Академии наук, 1792. (Приложение имеет отдельный титульный лист; в подзаголовке: На российский язык перевел П[етр] А[ндреев]); Коран Магомета, переведенный с арабского на французский переводчиком Французского посольства в Персии *Казимирским*. С примечаниями и жизнеописанием Магомета. С французского перевел *К.Николаев*. М., 1864; Коран. Законодательная книга мохаммеданского вероучения. Перевод и приложение к переводу *Г.Саблукова*. Казань, [Комиссия Миссионерского противомусульманского сборника при Казанской духовной академии], 1877; *А.Е.Крымский*. Суры старейшего периода, перевод с объяснениями // Лекции по Корану, читанные в 1905 г. (приложения к «Истории мусульманства»). М., 1905; Коран. Перевод и комментарии *И.Ю.Крачковского*. М., 1963; Священный Коран: Арабский текст с русским переводом. Опубликован под покровительством Четвертого Халифа Обетованного Мессии и Главы Ахмадийского Движения в Исламе Хазрата Мирзы Тахира Ахмада. Лондон, 1987; *И.Агаев*. Коран как явление культуры. Вступительная статья к переводу и перевод глав Корана И.Агаева. Хазар. Баку, 1989, 1, 170–191; Коран: сказания, предания, притчи (цитаты с комментариями). Автор-составитель *Х.Исмаилов*. М., 1991; Священный Коран: Антология. Islamabad, Islamic international publications, 1991; Куран. Перевод *Ж.М.Истаева* (казахский язык). Алматы–М., 1991; Коран. Перевод смыслов и комментарии *В.Пороховой*. М., 1993; Коран. Перевод с арабского с комментариями *М.-Н.О.Османова*. М., 1995; Коран. Перевод и комментарии *Д.Н.Богуславского*. Публикация Е.А.Резвана при участии А.Н.Вейрауха. СПб., 1995; Коран: Священная книга мусульман. Перевод с арабского [и предисловие] *Т.А.Шумовского*. М., 1995 (переизд. 1998, 2001, 2002).

Лит-ра: *Д. Кантемир*. Книга систима, или Состояние Мухамеданския религиа напечатася повелением Его Величества Петра Великого Императора и Самодержвца Всероссийского. СПб., 1722 г.; *М.А.Казем-Бек*. Полный конкорданс Корана, или Ключ ко всем словам и выражениям его текстов для руководства к исследованию религиозных, юридических, исторических и литературных начал сей книги. СПб., 1859; *И.Готвальд*. Опыт арабско-русского словаря на Коран, семь моаллакат и стихотворения Имрулькейса. Казань, 1863; *Г.Саблуков*. Приложение к переводу Корана. Казань, 1879; *он же*. Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения. Казань, 1884; *Г.Вейль*. Историко-критическое введение в Коран / Перевод с немецкого Е. Малова. Казань, 1875; *В.Гиргас*. Словарь к арабской хрестоматии и Корану. Казань, 1881; *А.Баязитов*. Ислам и прогресс. СПб., 1899; *А.Ф.Шебунин*. Куфический Коран Хедивской библиотеки в Каире // ЗВОРАО. 1901, 14, 119—154; *Н.П.Остроумов*. Коран и прогресс. По поводу умственного пробуждения современных российских мусульман. Таш., 1901; *М.Бигиев*. Та'рих ал-Кур'ан ва-л-масахиф. СПб., 1905; *он же*. Тафсир ал-Фатиха. Пг., 1915; *Н.Н.Черняев*. «Пророк» Пушкина в связи с его же «Подражанием Корану». М., 1908; *А.Е.Крымский*. Семь спящих отроков Эфесских: а) *А.Крымский*. Общий историко-литературный очерк сказания; б) *М.Аттая*, *А.Крымский*. Переводы арабских версий VII–XIII вв. М., 1914 (Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. Вып. 14); *Муса Джар Аллах Биги*. Исламийат алифбасы: ислам миллетлериндэ дини, адаби, ихтима'и, сийаси мес'елелец тадбирлар хаккинда. Б., [б. г.] (*M.Bigiev*. Islamiyet Elifbasy); *В.Бартольд*. Коран и море // ЗКВ. 1925, 1, 106–110 (Соч. 6, 544–548); *W.Barthold*. Zur Frage über die Berufung Mohammeds // Dr. Modi Memorial volume. Bombay, 1930, 706–708 (К вопросу о призвании Мухаммеда // Соч. 6, 615–616); *К.С.Кашталева*. Терминология

Корана в новом освещении // ДАН-В. 1928, 7–12; *она же*. «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник // ЗКВ. 1930, 5, 243–270; *В.И.Филенeнко*. «Подражания Корану» Пушкина. Симферополь, 1928; *И.Н.Винников*. Легенда о призвании Мухаммада в свете этнографии // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сборник статей. Л., 1934, 125–146; *он же*. Коранические заметки: Коран 96:1–2 // Исследования по истории культуры народов Востока. М.–Л., 1960, 309–312; *И.Ю.Крачковский*. Русский перевод Корана в рукописи XVIII века // Сборник статей к сорокалетию ученой деятельности акад. А.С.Орлова. М.–Л., 1934, 219–226 (Избр. соч., 1, 175–181); *он же*. Чернышевский и ориенталист Г.С.Саблуков // Н.Г.Чернышевский: Труды научной сессии к пятидесятилетию со дня смерти (1889–1939). Л., 1941, 34–45 (Избр. соч., 1, 213–224); *он же*. Перевод Корана Д.Н.Богуславского // СВ. 1945, 3, 293–301; *А.К.Боровков*. Лексика среднеазиатского тефсира XII–XIII вв. М., 1963; *И.П.Петрушевский*. Ислам в Иране в VII–XV вв. М., 1966; *H.Rohling*. Koranausgaben in rissischen Buchdruck des 18. Jahrhunderts // Gutenberg Jahrbuch, Mainz, 1977, 205–210; Учение священного Корана. Составители: Сейид-Реза Боргеи, Мохаммед Бахонар, Бахрам Тегерани (составитель русской части). Тегеран, 1978; *С.А.Фомичев*. «Подражания Корану»: Генезис, архитектоника и композиция цикла // Временник Пушкинской комиссии. 1978. Л., 1981, 41–52; Ислам: Религия, общество, государство. Под общей редакцией П.А.Грязневича и С.М.Прозорова. М., 1984; *П.А.Грязневич*. Коран в России (изучение, переводы и издания) // Там же, 76–82; *М.-Н.Османов*. Достоинства русского перевода Корана, выполненного И.Ю.Крачковским // Памятники истории и литературы Востока. М., 1986, 3–8; *Саид Абул Ала* (*Маудуди*). Тафхим ул-Коран. [Суры: Семейство Имрана и Женщины]. Переводчик Шах Махмуд. Пешавар, 1987; *он же*. [Суры Ибрахим, Ал-Хиджр, Пчелы, Перенос ночью]. Пешавар, 1990; *М.Б.Пиотровский*. Коранические сказания. М., 1991; *М.В.М.Ахмад*. Введение в священный Коран. Исламабад, 1991; *М.Архипов*. Таджвид: Облегченные правила. Казань, 1993; *Е.А.Резван*. Коран и коранистика // Ислам. Историографические очерки. Под общей редакцией С.М.Прозорова. М., 1991, 7–84; *он же*. Коран и его толкования // Хрестоматия по исламу. Составитель и ответственный редактор С.М.Прозоров. М., 1994, 7–68; *он же*. Пророчество и религиозное вдохновение в исламе (К проблеме научной интерпретации феномена пророческих откровений Мухаммада) // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992, 20–33; *он же*. История Корана и его изучения // Коран. Перевод и комментарии Д.Н.Богуславского, 517–542; *он же*. Ал-Кур'ан ал-карим фи Русийа. Дубай, 2004; *Т.К.Ибрагим*, *Н.В.Ефремова*. Мусульманская священная история от Адама до Иисуса. М., 1996; *В.Д.Ушаков*. Фразеология Корана. М., 1996; *E.Rezvan*. The Qur'an and its world // MO. 1996–1999, II/4–V/2.

Коллекции рукописей Корана в России. Коллекции рукописей и фрагментов К. начали формироваться в России с начала XIX в. вместе с основанием в Санкт-Петербурге Публичной библиотеки (1795, ныне Российская Национальная библиотека) и Азиатского музея Академии наук (1818 г., ныне СПб. филиал Института востоковедения РАН). За годы активной собирательской деятельности здесь возникли собрания, являющиеся крупнейшими в России и одними из крупнейших в Европе (228 единиц хранения в РНБ и 181 — в СПбФ ИВ РАН). Эти рукописи представляют собой образцы книжной продукции 12 веков: с конца VII — начала VIII до конца XIX в., т.е., по существу, всего периода бытования арабской рукописной книги. Географический ареал обширен — от Белоруссии до Нигерии. В целом К. составляют лишь небольшую часть собрания, существенно меньшую доли К. в общем объеме книжной продукции мусульманского мира — в коллекцию Азиатского музея и Публичной библиотеки попадали, как правило, лишь списки в каком-либо отношении примечательные.

История коллекций К. в общих чертах повторяет историю сложения мусульманской части указанных рукописных собраний в целом. К. были в числе первых приобретений как Депо манускриптов Публичной библиотеки, так и Азиатского музея. Списки К. были и среди последних поступлений, обогативших указанные рукописные коллекции. На протяжении всего XIX в. уникальные и редкие списки и фрагменты К. активно приобретались у частных лиц в Европе и на Востоке, поступали в фонды в качестве дарений, как составная часть военных контрибуций и т.п. Особое значение имело приобретение Публичной библиотекой у наследников французского востоковеда Ж.-Ж.Марселя (1776–1854) большей части собрания арабских рукописей (133 единицы хранения, ныне фонд 921), составленного им во время пребывания в Египте (1798–1801) в составе



Фрагмент одной из древнейших сохранившихся рукописей Корана (VIII в.)
с орфографическими правками IX–X вв. Почерк *хиджази*.
Коллекция СПбФ ИВ РАН, шифр Е-20, л. 19а.
Конец 6-й *сур*ы (*айат*ы 159–165) — начало 7-й *сур*ы (*айат*ы 1–9)

экспедиции Бонапарта. Основную часть этой коллекции составляют фрагменты куфических К., происходящих главным образом из мечети 'Амра б. ал-'Аса (Каир, построена в 643 г.). Это собрание занимает первое место в Европе и одно из первых мест в мире по количеству рукописей письма *куфи* и арабских пергаментных рукописей. К коллекции Ж.-Ж.Марселя примыкают ранние коранические фрагменты, хранящиеся в СПбФ ИВ РАН (26 единиц хранения). Каждый из ранних фрагментов по-своему уникален и является исключительно важным источником по раннему периоду бытования К., по истории развития арабского письма, по ранним грамматическим теориям, разночтениям, которые поначалу допускались в К., региональным традициям его передачи и т.п.

В 1869 г. туркестанский генерал-губернатор фон Кауфман передал в Публичную библиотеку так называемый Коран Османа, или «Самаркандский куфический Коран», принадлежавший мечети *х*^в*аджи* Ахрара в Самарканде, несомненно один из наиболее выдающихся экземпляров К. в мире. Ученик В.Р.Розена, А.Ф.Шебунин, подробно проанализировавший и описавший этот список, установил его ближневосточное происхождение (предположительно Ирак) и время создания (II в. х.). Труд А.Ф.Шебунина во многом предвосхитил сформулированные лишь через четверть века идеи Г.Бергштрессера и А.Джеффери о необходимости планового изучения и описания ранних списков К. В 1905 г. в Санкт-Петербурге С.И.Писарев опубликовал факсимиле этой рукописи в виде полноразмерного гигантского фолианта. Сочетание работы А.Ф.Шебунина с публикацией С.И.Писарева предоставило исследователям во всем мире уникальную возможность для углубленного изучения истории фиксации текста К. и арабской палеографии. В 1942 г. А.Джеффери и И.Мендельсон, имевшие в своем распоряжении издание С.И.Писарева, уже на новом научном уровне подробно проанализировали особенности этого списка.

В 1917 г. по распоряжению В.И.Ленина рукопись была передана Краевому мусульманскому съезду, доставлена в Уфу, затем в Ташкент. В 1990-е гг. список был передан из Музея истории Узбекской ССР мусульманской общине.

Огромной удачей стало приобретение в 1937 г. Институтом востоковедения у наследницы И.Г.Нофаля, выходца из Тарабулуса (Ливан), профессора арабского языка и мусульманского права на Учебном отделении восточных языков МИД, значительного фрагмента (около 40% текста) К., переписанного почерком *хиджази*. Сегодня очевидно, что изучение этой рукописи, сохранившей следы этапов фиксации Священного текста, представляет первостепенный интерес.

Рукописи из петербургских собраний могут послужить интересным источником для изучения локальных традиций каллиграфии и оформления рукописной книги, переплетного дела, истории частных и общественных книжных собраний. Особое значение имеет изучение списков, созданных в мусульманских общинах на территории Российской империи: в Средней Азии, Поволжье, мусульманских районах Кавказа, Крыму, Балтийском регионе. Их изучение позволит получить дополнительный материал, в частности по истории взаимовлияний внутри исламской общины России, характеру контактов российских мусульман с их зарубежными единоверцами. Являясь часто прекрасными произведениями искусства каллиграфии и книжного переплета, списки К. из петербургских собраний отражают разные представления о прекрасном, складывавшиеся на протяжении многих сотен лет у разных людей и народов.

Работе с петербургскими рукописями К. и их описанию значительное время уделяли Х.Д.Френ, В.Р.Розен, И.Ю.Крачковский, В.А.Крачковская, В.И.Беляев, А.Б.Халидов, П.А.Грязневич, М.Б.Пиотровский. Происхождение ряда экземпляров связано с именами П.П.Дубровского, С.С.Уварова, Н.В.Ханыкова, Б.А.Дорна, И.Ю.Крачковского, ряда других видных деятелей российской науки.

В России помимо Санкт-Петербурга коллекции К. имеются в Казани, Уфе, Махачкале, Грозном и Москве. Из республик бывшего СССР наиболее интересные коллекции собраны в Узбекистане (Ташкент, Бухара, Самарканд), Азербайджане (Баку), Таджикистане (Душанбе), Туркмении (Ашхабад), Казахстане (Алма-Ата), Армении (Ереван), Грузии (Тбилиси).

База данных по рукописям К. из собраний Санкт-Петербурга подготовлена в СПбФ ИВ РАН.

Лит-ра: Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque impériale publique de St.-Pétersburg. SPb., 1852; *В.В.Вельяминов-Зернов.* Описание ящика для Корана (из собрания князя М.А.Оболенского) // Записки Имп. АН 1890, № 268, 1–8; *А.Ф.Шебунин.* Куфический Коран Имп. СПб. Публичной библиотеки // ЗВОРАО. 1891, 6, 69–133; Самаркандский куфический Коран, по преданию писанный третьим халифом Османом (644–656). Издано при Санкт-Петербургском Археологическом институте *Ф.И.Успенским* и *С.И.Писаревым.* СПб., 1905; *И.Ю.Крачковский.* Описание собрания Коранов, привезенных из Трапезунда академиком Ф.И.Успенским // ИАН, VI серия, 1917, XI, 346–349; *он же.* Рукопись Корана в Пскове // ДАН-В. 1924, 165–168 (Избр. соч., 1, 162–164); *он же.* Куфический Коран и «бабушка арабка» // Над арабскими рукописями. М.–Л., 1949 (Избр. соч., 1, 115–118); *A.Jeffery* and *I.Mendelson.* The Orthography of the Samarqand Qur'an codex // JAOS. 1942, 3, 175–194; *В.А.Крачковская.* Редкая рукопись Корана XVI века // Краткие сообщения Института народов Азии (арабские страны). М., 1961, 47, 38–42; *А.К.Антонович.* Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система. Вильнюс, 1968; Арабские рукописи Института востоковедения АН СССР. Краткий каталог. Под редакцией А.Б.Халидова. 1–2. Сост. С.М.Бациева, А.С.Боголюбов, К.А.Бойко, О.Г.Большаков, П.А.Грязневич, А.И.Михайлова, Л.И.Николаева, С.Б.Певзнер, М.Б.Пиотровский, А.Б.Халидов, Т.А.Шумовский. М., 1986; *В.П.Демидчик.* Памятники белорусской литературы, писанные арабским письмом, и легенда о ночном вознесении Мухаммада // Проблемы арабской культуры. Памяти академика И.Ю.Крачковского. М., 1987, 238–253; *В.В.Лебедев, О.В.Васильева.* Восточные рукописные фонды Государственной публичной библиотеки им. М.Е.Салтыкова-Щедрина // Archaeographia orientalis. Материалы рабочего совещания по проблемам восточной археографии. Ленинград, 1–4 марта 1988 г. М., 1990, 93–119; *Вал.В.Полосин.* Фонды рукописей и старопечатных книг, актовых и эпиграфических материалов на языках народов советского и зарубежного Востока в СССР // Там же, 178–204; *E.A.Rezvan.* The First Qur'ans // Pages of Perfection. Islamic Paintings and Calligraphy from the Russian Academy of Sciences, SPb., Milano, 1995, 108–117 (имеются также французское, немецкое и итальянское издания); *он же.* Qur'ans made on commission // Там же, 301–313; *О.Б.Фролова, Т.П.Дерягина.* Арабские рукописи восточного отдела научной библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета. Краткий каталог. СПб., 1996; Коран 'Усмана. СПб., 2004.

Е. Р.

Кори (тадж.; тюрк. *кары*, от араб. *кари'*, мн.ч. *курра'*) — особая категория служителей мусульманского культа, чтецы Корана. Выучивая наизусть весь Коран (или разные его части), К. читает его при совершении различных обрядов. К. проходили обучение в специальных школах *корихона* под руководством *корибаши*. Обычно К. становились слепые или люди с плохим зрением, жившие в *корихона* (которые были своего рода приютами для слепых), чтением Корана зарабатывая на жизнь. К. приглашали на поминки (или заказывали им чтение Корана по умершему в *корихона*), а также практически на все собрания, где поминались умершие. Некоторые К. состояли чтецами Корана при гробницах, где имелся *вахим* (*вакф*, *вакуф*), и регулярно читали Коран в память о похороненных в них «святых».

Лит-ра: [*Наливкин* и др.] Краткий обзор, 42; *О.А.Сухарева.* Бухара XIX — начала XX в. (позднефеодальный город и его население). М., 1966, 297–298; *М.С.Андреев, О.Д.Чехович.* Арк (кремль) Бухары в конце XIX — начале XX в. Душ., 1972, 56.

С. А.

Крым — полуостров, омываемый водами Черного и Азовского морей, площадь — 25,5 тыс. кв. км. С материком соединяется на севере узким Перекопским перешейком. Коренное население К. — крымские татары (*къырымтатар*), караимы (*къырымкарайлар*), крымчаки (*къырымчахлар*). Население — 2 152 000 человек. Крымские татары составляют 12%, русские — 55, украинцы — 23, другие национальности — 10% (1999 г.). В К. проживает около 300 тыс. мусульман.

С древнейших времен Крым населяли киммерийцы, скифы, тавры, греки, сарматы, аланы, готы, гунны, хазары, печенеги, кыпчаки и др. Формирование ядра крымскотатарского народа в процессе миграций, расселения, завоеваний относится к X–XI вв. — времени распада Хазарского *каганата* и проникновения в К. кыпчаков, чей язык ле-

жит в основе современного крымско-татарского языка. Окончательно крымские татары сложились к XIV–XV вв. Результатом этого процесса стало образование Крымского ханства — государства крымских татар.

До принятия ислама К. входил в состав или находился в сфере влияния различных государств с относительно развитой правовой системой и религией: Боспорского царства, Рима, Византии, Хазарского *каганат*а, Х^варизма/Хорезма и т.д. Население К. в разные периоды истории исповедовало разные религии: христианство (IV–VII вв. — Готская епархия), доортодоксальный иудаизм (незначительная часть населения, VII–VIII вв. — Хазарский *каганат*), ислам (к концу XV в. — подавляющее большинство населения).

В К. утвердился суннитский ислам ханафитского толка. Процесс исламизации проходил территориально в разное время. В распространении ислама в К. можно выделить несколько этапов: VIII–IX вв. — период арабо-хазарских войн; XI в. — период заселения К. кыпчаками, утверждения ханафитского *мазхаба*; XIII в. — период Золотой Орды; XV в. — Крымское ханство.

Главой мусульманской духовной элиты (*'улама'*) был *муфтий*, второй после *хана* человек в государстве. Ему принадлежали полномочия по назначению и смещению судей (*кади/казы*). В ведении *мударрис*ов были мусульманские школы разного уровня; настоятели дервишских *текие* (араб. *такийа* — «странноприимный дом», «обитель») — *шайх*и обладали исключительным авторитетом в разборе несудебных тяжб. *Муфтию*, его ближайшим помощникам *сеит*ам (араб. *саййид*) и другим духовным лицам принадлежали земли в различных частях полуострова, входившие в духовный домен (*ходжалык*). Число деревень *ходжалык*а достигало двадцати. Другой формой недвижимого имущества *'улама'* были вакфные земли. Доход с каждого такого участка полностью шел на содержание определенной мечети, *мадрас*ы, начальной школы (*мектеб/мактаб*), приюта, иногда даже светского ведомства.

При всем разнообразии в К. архитектурных стилей основной становится османская традиция, определявшая тип каменных мечетей с их стройными минаретами, ханских дворцов, мавзолеев (*дюрбе*, от араб. *турба* — «могила», «захоронение»), бань и других сооружений.

Из сохранившихся памятников мусульманской архитектуры особого упоминания заслуживают следующие.

В 1287–1288 гг. в Солхате (ныне г. Старый Крым) по воле египетского *султан*а Бейбарса I (1260–1277) была возведена мечеть его имени.

В 1314 г. *хан* Узбек в ознаменование своего прихода к власти построил там же мечеть, а спустя 18 лет (в 1332-33 г.) к ней была пристроена *мадраса*. По своим формам мечеть — здание базиликового типа, прямоугольное в плане, с входом с северной стороны и встроенным в северо-восточный угол минаретом. К мечети примыкает *мадраса* (сооружение, в плане почти квадратное, со стороной около 26 м) с большим внутренним двором, куда вел с восточной стороны торжественный портал. Расположенные по трем сторонам большие глубокие ниши-*айван*ы — одна против входа и две по бокам — служили аудиториями для занятий. По планировке с *мадрас*ой в Солхате сходна знаменитая Зынджырлы *мадраса*, построенная *хан*ом Менгли-Гиреем I около 1500 г. под Бахчисараем.

Пятничная мечеть Джума-Джами была заложена в Кезлеве (Гезлёве, ныне Евпатория) спустя год после коронации Девлет-Гирея I — в 1552 г. Композиция ханской мечети построена по принципу нарастания объемов и напоминает своим силуэтом стамбульскую Айя-Софию.

Укреплению ислама способствовали *'улама'*, «праведники», *шайх*и и рядовые члены суфийских братств халватийа и джалватийа, сложившихся в Иране к концу XIV в. Наряду с ханафитами были приверженцы и других суннитских *мазхаб*ов — маликиты, шафи'иты, ханбалиты. Главой духовного правления являлся ханафитский *шайх ал-ислам*.

Как и в других регионах мусульманского мира, формы бытования ислама в К. имеют свою специфику, обусловленную доисламскими религиозно-культовыми представлениями.

С этим связано, в частности, почитание *азиз*ов (ед.ч. — «святой», араб. *'азиз* — «могущественный», «дорогой») — могил му-

сульманских «святых». К ним приходили либо только в определенный месяц или даже день (день рождения «святого»), либо в любое время. Нередко к почитаемой могиле совершали паломничество и христиане, и иудеи. Бытует мнение, что посещение могил особо известных «святых» приравнивается к «малому» паломничеству (*'умра*) в Мекку. Страждущие читали у могил «святых» *сур*ы Корана (в особенности ал-Фатиху), молитвы с просьбами к «святому», совершали обход вокруг могилы, ритуальное омовение, брали с собой землю, считавшуюся целебной, освящали детские бусы от сглаза; на высоких местах рядом с *мазар*ом (кладбищем), на растущих неподалеку деревьях и кустах оставляли цветные лоскутки. При некоторых *азиз*ах существовали *мадраса* и обитель дервишей — *текие*, служители которых ухаживали за могилой. На деньги исцелившихся воздвигали на *мазар*ах величественные «мавзолеи» (*дюрбе).*

К 1783 г., времени присоединения К. к России, на полуострове насчитывалось около 2 тыс. мечетей и 1,5 тыс. мусульманских школ, в 1805 г. — 1558 мечетей.

1788 год был отмечен религиозными гонениями на мусульман в К. Во время Крымской войны (1853–1856) значительное число крымских татар было выслано из К. во внутренние губернии Российской империи. Вплоть до 1912 г. согласно российскому законодательству на духовные должности в К. могли избираться только потомственные *'улама'*, получившие от российских властей статус мусульманского духовенства. При крайней малочисленности такового, особенно в середине XIX в., когда в результате массовых переселений крымских татар в османскую Турцию число духовных лиц еще более сократилось, к 1890 г. только в 281 из 737 мечетей К. были свои *имам*ы.

До присоединения К. к России для детей крымских татар в возрасте от 6 до 15 лет существовало всеобщее обязательное обучение в приходских школах (*мектеб/мактаб*). На 700–800 человек приходилась одна школа. В высших мусульманских школах (*мадраса*) изучали не только Коран, арабский язык, фикх, но и риторику, логику, философию, математику, астрономию. Царская администрация проводила политику ограничения количества мечетей и мечетных школ, и в 1890 г. в К. осталось лишь 275 школ, а новых для крымских татар почти не открывали.

Сразу после окончания Крымской войны крымско-татарская общественность подняла вопрос о создании сети мусульманских гимназий с расширенной программой, включавшей и светские предметы, но ее действия оказались безрезультатными. Тем не менее крымские татары и в период упадка исламской культуры, в 60–70-е гг. XIX в., смогли содержать за свой счет (а отчасти и создать заново) 23 *мадрас*ы и значительное число начальных школ, в которых училось свыше 5 тыс. детей, в том числе 900 девочек.

В 1917 г. выборным *муфти*ем крымских, польских и литовских татар стал Номан Челебиджиан, вскоре после этого, однако, арестованный и в 1918 г. зверски убитый большевиками. В 1919 г. были восстановлены *муфтийат*, Таврическое магометанское духовное правление, работавшее в Симферополе в 1831–1917 гг., и Вакфная комиссия. В 1917–1921 гг. Национальное правительство крымских татар открывало новые высшие учебные заведения и принимало меры по усовершенствованию деятельности древней духовной академии Зынджырлы *мадрас*ы.

В 1921 г. была образована Крымская АССР.

Насильственное выселение крымско-татарского народа в 1944 г. нанесло непоправимый урон его духовной культуре. И только в последние годы, спустя почти 50 лет с начала возвращения крымских татар на землю предков, религиозная жизнь стала налаживаться, расширяются масштабы деятельности мусульманских национально-культурных обществ.

Главное управление мусульман К. — *муфтийат*. Каждые 4 года он проводит религиозный *Курултай* (съезд), на котором избирается *муфтий* К. и три его заместителя.

В начале 1999 г. в К. насчитывалось 140 действующих мечетей.

Лит-ра: *Эвлия Челеби.* Книга путешествия Эвлия Челеби. Походы с татарами и путешествия по Крыму (1641–1667). Симферополь, 1996, 55–56; *А.Кричинский.* Очерки русской политики на окраинах. Часть I. К истории религиозных притеснений крымских татар. Баку, 1919, 24–25, 43, 54–56;

А.Л.Якобсон. Крым в средние века. [Б. м.], 1973, 119, 124; *М.А.Усманов.* Этапы исламизации Джучиева Улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI вв. // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем Востоке в период феодализма. М., 1985, 180; *В.С.Возгрин.* Исторические судьбы крымских татар. [Б. м.], 1992, 128–130, 184–185; *Крикун.* Памятники, 11–12, 66, 82; *А.Меметов.* О происхождении крымских татар и их языка // Qasevet. 24.01.1994; *Э.Акъярлы.* Азизы Крыма // Там же; *Э.Сеферов.* Отголоски древних верований у крымских татар // Qasevet. 24.01.1995; *Lütfi Osman.* Kırım Dosyası. 1997, 42–45.

Ш. К.

ал-Кубра, Ахмад б. ʻУмар Наджм ад-дин *шайх* Абу-л-Джаннаб (1145–1221) — выдающийся персидский теоретик и практик суфизма, основатель-эпоним суфийского братства кубравийа, полемист-суннит, не скрывавший своих симпатий к роду ʻАли. Родился в Хиваке (Хорезм), в молодости изучал *хадис*ы и *калам* и начал религиозную деятельность как традиционалист. По прибытии в Египет примкнул к суфийскому кружку персидского *шайх*а Рузбихана ал-Ваззана ал-Мисри (ум. в 1189 г.), на дочери которого женился. Спустя несколько лет ал-К. приехал в Табриз/Тебриз, где продолжал изучение богословия под руководством Абу Мансура Хафда, но под влиянием «вдохновенного» *Бабá* Фараджа Табризи оставил религиозные науки и встал на путь мистицизма. Некоторое время он был учеником ʻАммара б. Йасира ал-Бидлиси (ум. в 1187 г.) в Хамадане, а затем в Дизфуле — Исмаʻила ал-Кисри (ум. в 1193 г.), который облачил его в *хирка-йи табаррук* (*асл* — по другим источникам) перед отъездом ал-К. в Египет к Рузбихану. Последний счел его вполне подготовленным и в 1185 г. отправил на родину с широкими полномочиями (инициация, руководство). В Гургандже он основал *ханагах* и братство кубравийа. Из многочисленных учеников ал-К. вышли знаменитые теоретики мистицизма и авторы классических трудов по суфизму, за это его прозвали *шайх-и валитараш* («наставник-ваятель святых мужей»). Среди них: поэт-мистик Наджм ад-дин Дайа Рази (ум. в 1256 г.), Саʻд ад-дин Хаммуйа (ум. в 1252 г.), Сайф ад-дин Бахарзи (ум. в 1261 г.) и др.

Ал-К. погиб (или исчез) во время взятия монголами Гурганджа, который он, согласно устойчивой традиции, защищал со своими учениками с оружием в руках. Его могила находится рядом с *ханагах* в поселке Куня-Ургенч.

Ал-К. создал свою школу мистического пути познания. Согласно ал-К., человек есть микрокосм, содержащий в себе все то, что наличествует в макрокосме, и, следовательно, он может заключать в себе все божественные свойства, за исключением качества «Аллах милостивый, милосердный». Поскольку эти свойства расположены в высших небесных сферах последовательно, в соответствующих им местах, то мистик, идя по пути мистического восхождения-совершенствования, достигнув такого места, приобретает определенное божественное свойство. Но чтобы знать, каким путем следует идти за указанными свойствами, необходимы четкое соблюдение норм и правил Пути, суровый пост и полное подчинение своей воли воле руководителя. По убеждению ал-К., непрестанная концентрация внимания на именах Бога во время уединения ведет к мистическому прозрению и знанию. Он дал четкую градацию цвето-световой символики, которую наблюдает неофит во время мистических упражнений, — это точки, пятна и круги: душа проходит через этапы ощущений, которые воспринимаются в черном цвете, перемежающемся черно-красными пятнами до тех пор, пока появление зеленого цвета не возвестит о близости божественной милости. Ал-К. считал, что только руководитель может привести к познанию истины, так как идеи-образы (*хаватир*), появляющиеся в подсознании *суфия* во время медитаций в затворничестве, могут исходить как от Бога, так и от сатаны, как от сердца, так и от плотской души, как от ангелов, так и от *джиннов*. Ал-К. построил также свою теорию о неуловимых духовных центрах человеческого сознания и духа (*латаʼиф*). Для своего пути, который он не отделял от «пути ал-Джунайда», ал-К. разработал 10 принципов — основ братства кубравийа и правила поведения *мурида* (*сифат ал-адаб*). Свои взгляды ал-К. изложил в ряде трактатов на арабском языке, главные из которых: Фава'их ал-джамал ва-фаватих ал-джалал; ал-

Усул ал-‘ашара; Рисалат ал-ха’иф ал-ха’им мин лаумат ал-ла’им. Эти сочинения сохранились и изданы. Начатый им суфийский комментарий на Коран он не успел довести до конца, и эту работу завершили ученики и последователи ал-К. — Наджм ад-дин Дайа Рази и ‘Ала’ ад-даула ас-Симнани.

Лит-ра: *Djami*. Nafahat, 279, 280, 480–487; *Дара Шекух*. Сафинат, 105а–113б; *аш-Шуштари*. Маджалис, 136–137; Хазинат, 2, 12, 13, 258–261; *В.А.Жуковский*. Развалины Старого Мерва. СПб., 1894, указ.; *Бертельс*. Суфизм, 324–325; *Демидов*. Суфизм, 32–38; *Г.П.Снесарев*. Хорезмийские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983, 142–158; *Molé*. Les Kubrawija, 70–74; *Trimingham*. Orders, Index; *Algar*. Observations; *Amoretti*. Proposito; *Schimmel*. Dimensions, 254–258; *H.Algar*. Kubra // EI, NE, 5, 299–301.

О. А.

Кубравийа — суфийское братство, основанное в начале XIII в. в Х^{в}аризме/Хорезме Наджм ад-дином ал-Кубра (1145–1221), одно из 12 материнских братств, придерживавшееся учения «о трезвости» ал-Джунайда ал-Багдади. Оно представляло среднеазиатскую школу мистицизма, являлось традиционно суннитским и возводило цепь духовной преемственности (*санад*) через Ма‘руфа ал-Кархи (ум. в 816 г.) к Абу Бакру либо к ‘Али б. Аби Талибу. Проалидские симпатии, распространенные среди части членов К., привели в XV в. к образованию двух самостоятельных шиитских братств, выделившихся из К., — захабийа (действовавшее впоследствии в Иране) и нурбахшийа.

Братство самостоятельно существовало на востоке мусульманского мира, где функционировали его общины и обители. На западе же его сколько-нибудь активная деятельность не отмечена.

К. не имело единой организационной системы с иерархией соподчинения местных обителей центральной. Их объединяли скорее дух и цели, но не формальная организация. В К. действовала свободная и самоуправляемая (на уровне обители) структура: местные общины и обители с обычной организацией, правилами и практикой поведения членов, во главе стоял руководитель (*халифа*). Таковы, например, *ханаках* Наджм ад-дина ал-Кубра в Хорезме, *ханаках*, основанная его учеником Сайф ад-дином Бахарзи (ум. в 1261 г.) в Фатхабаде под Бухарой (община К. при ней активно действовала до конца XVIII в., а ее члены распространили идеи ал-Кубра вплоть до западных границ Китая). Другой ученик ал-Кубра, Са‘д ад-дин Хаммуйа (ум. в 1252 г.), основал обитель и кружок при ней в Бахрабаде (Хурасан/Хорасан), а его сын Бадр ад-дин Ибрахим обратил в 1295 г. в ислам *ильхан*а Газана. Поначалу братство практиковало громкий *зикр* во время коллективных радений (*сама‘*), что противоречило традициям среднеазиатского мистицизма. Впоследствии некоторые ветви и группы К. отказались от этой практики и отправляли только тихий, или личный, *зикр*, но в обители К. в Фатхабаде практиковали оба вида *зикра* до конца XVIII в.

К. породило целый ряд дочерних братств и самостоятельных ответвлений, которые получили распространение на востоке мусульманского мира и которые возводили свою генеалогию главным образом к ученику основателя братства Маджд ад-дину Багдади (от Багдадак — селение в Хорезме, ум. в 1209 или 1219 г.). Это фирдоусийа, распространенное в Индии (Дели, Бихар) Наджиб ад-дином Мухаммадом (ум. ок. 1300 г.) — *халиф*ой ученика Сайф ад-дина Бахарзи; нурийа — багдадская ветвь К., основанная ‘Абд ар-Рахманом ал-Исфара’ини (ум. в 1317 г.); рукнийа — братство, ведущее происхождение от создателя учения *вахдат аш-шухуд* Рукн ад-дина ‘Ала’ ад-даула ас-Симнани (1261–1336); хамаданийа-‘алийа — братство, выделившееся из рукнийа, основанное *саййид*ом ‘Али б. Шихаб ад-дином ал-Хамадани (1314–1385), с активной деятельностью которого связана исламизация Кашмира, это самое известное из всех ветвей *силсил*ы К.; игтишашийа — хорасанская ветвь хамаданийа-‘алийа, основанная Исхаком ал-Хутталани (уб. в 1424 г.), два ученика которого основали два самостоятельных братства: суннитское захабийа, основатель — ‘Абд Аллах Барзишабади Машхади (ум. в 1467-68 г.), и шиитское нурбахшийа, основатель — *саййид* Мухаммад б. Мухаммад по прозванию Нурбахш (1392–1464). Именно представители этого братства *хаджжи* Мухаммад б. *х^{в}аджа* Джалал ад-дин Йусуф

Хабушани (ум. в 1530-31 г.) и особенно ученик последнего Камал ад-дин Хусайн б. Шихаб ад-дин Хорезми (ум. в 1551 г.) сыграли основную роль в недолгом возрождении былого влияния братства К. в Хорезме и Мавараннахре. К концу XVI в. К. начисто проиграло борьбу за влияние на шибанидских правителей братству накшбандийа и практически сошло с политической и идеологической арены Мавараннахра, сохранив только свою общину в Фатхабаде под Бухарой (до конца XVIII в.) и несколько маловлиятельных обителей в Хорезме. Его поражение объясняется причинами как чисто политическими, так и сугубо интеллектуально-доктринальными. Оно не поддерживало централистскую интеграционную политику ʻАбд Аллах-*хана* (ум. в 1598 г.) как на уровне повседневной жизни, так и в доктринальном плане (отказ от стремления к материальным и экономическим благам); сложные теоретико-психологические положения учения К. были практически непонятны подавляющему большинству жителей Мавараннахра, тогда как идеи и взгляды накшбандийа были значительно проще, яснее и доступнее.

Опираясь на теоретический фундамент, заложенный Наджм ад-дином ал-Кубра, его ученики и последователи разработали учение о мистическом пути познания братства, который есть «путь ал-Джунайда», т.е. ритуальная чистота, пост, молчание, уход от мирского, мысленное поминание Бога, наставничество опытного руководителя, который разъясняет *мюриду* значение его снов и видéний. Ал-Кубра же сформулировал 10 принципов пути К. на его третьем, последнем этапе (*ат-тарик*), названном им «путем идущих к Богу и в Боге». 10 положений суть: 1. *Тауба* — возвращение к Богу по собственному желанию, любовь к Богу по своей воле, без его повеления на этот акт, отказ от своего «я»; 2. *Зухд фи-д-дунйа* — отказ от всего мирского (движимое и недвижимое имущество), равно как подавление желания его иметь; 3. *Таваккул ʻала-л-Ллах* (ср. Коран, 3:122–118, 159–153) — добровольный отказ от активной деятельности в этом мире, положившись во всем только на милость и могущество Бога; 4. *Канаʻа* — умеренность и довольство малым во всем, что поддерживает жизнь, освобождение от низменных влечений (неумеренность в еде, страсть к богатым одеждам, праздность и т.п.); 5. *ʻУзла* — находясь в уединении, укреплять душу, прервать общение с людьми: не говорить, не слушать, не смотреть. Служить только *шайху* и быть в его руках подобно трупу в руках обмывальщика; 6. *Мулазамат аз-зикр* — мысленное, добровольное, постоянное поминание имени божьего закроет дорогу к сердцу подлости, зависти, скупости, лицемерию и т.п.; 7. *Таваджжух ила-л-Ллах* — обращение к Богу всем своим существом, беззаветная любовь к нему, не существует ничего, кроме него; 8. *Сабр* («терпеливость») — следует добровольно сносить муки борьбы с плотскими страстями, через терпение полируется сердце и очищается дух мистика; 9. *Муракаба* — созерцание того, что достигнуто (обретен покой), поскольку сердце очищено и свободно от низменных страстей, оно в ожидании раскрытия врат милости Сущего; 10. *Рида'* («удовлетворенность») — *суфий* освобождается от чувства удовлетворения своей любовью к Богу. Ныне для него важен факт того, что он стал удовлетворять Бога, который его возлюбил. Любовь к Богу исчезает как личное чувство суфия и превращается в новое качество в виде пожелания (не приказа) самого Бога.

В братстве К. была создана и тщательно разработана система цвето-световой символики, каждый цвет которой означал достижение мистиком определенной ступени на пути познания. Ви́дение белого цвета означало ислам, желтого — веру (*иман*), темно-синего — искреннее служение Богу (*ихсан*), зеленого — устойчивый покой (*итмиʼнан*), голубого — истинную уверенность (*икан*), красного — интуитивное знание (*ʻирфан*), а черного — страстную любовь к Богу и экстатическое смятение (*хайаман*).

Как десять основных принципов, так и цвето-световая символика наряду с положением обязательно рассказывать наставнику свои видéния и сны были впоследствии заимствованы другими мусульманскими братствами (кадирийа, накшбандийа, халватийа) и их ответвлениями.

Лит-ра: Дах каʻида-йи Хамадани. Рук. СПбФ ИВРАН, С 1092, 60а–63а; *Djami.* Nafahat, 480–487; The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlat: A History of the Moghuls of Central

Asia/An English version ed. with commentary, notes, and map by N.Elias. The Translation by E.D.Ross. L., 1895, 432–435; *Дара Шекух.* Сафинат, 105а–113б; *аш-Шуштари.* Маджалис, 147–149; *Демидов.* Суфизм, 57–58; *он же.* История, 107–108; *O.F.Akimushkin.* Das Traktat des Quṭbaddīn Aḥmad b. ʻJmādī Yazdī über die Regeln des mystischen Weges der Hamadānīya-Ḏahabīya // MCRCA, 43–61; *D.DeWeese.* The Eclipse of Kubraviah in Central Asia // Ir. St. 1988, XXI, 1-2, 45–82; *он же.* Sayyid ʻAli Hamadani and Kubrawi hagiographical traditions // The Legacy of Mediaeval Persian Sufism/ Ed. L.Lewisohn. L.–N. Y., 1992, 121–158; *M.Molé.* La version persane du Traité des dix principes de Najm al-din Kubra // Farhang-e Iran-zamin. Tehran, 1958, 38–66; *он же.* Les Kubrawija, 74–142; *он же.* Professions; *Trimingham.* Orders, 55–58; *Amoretti.* Proposito, I–IV; *Schimmel.* Dimensions, 256–258.

О. А.

ал-Кудуки, *хаджжи* Мухаммад б. Муса б. Ахмад ал-Кудуки ар-Ругуджи ал-Авари ад-Дагистани (1652–1717) — разносторонний дагестанский ученый, автор популярных в Дагестане сочинений по грамматике арабского языка, логике, догматике, многочисленных записей по вопросам мусульманского права, основатель и преподаватель *мадрасы*. *Нисба* ал-Кудуки связана с названием селения Кудутль (ныне Гергебильский район Дагестана; арабская форма местных хроник и исторических записей — Кудук). В арабских памятных записях зафиксированы различные годы рождения и смерти ал-К.

Первоначальное образование ал-К. получил на родине, у своего отца Мусы из Кудутля, в его *мадрасе*, затем — в селении Ругуджа (ныне Гунибский район) у Абубакара, своего будущего тестя. После этого он прошел основательную подготовку у двух знаменитых дагестанских ученых, основателей и преподавателей *мадрасы* — Алирзы (ум. в 1676 г.) из селения Согратль (ныне Гунибский район; арабская форма — Сугур, откуда и *нисба* — ас-Сугури) и Шаʻбана (ум. в 1667 г.) из селения Обода (откуда и *нисба* ал-ʻУбуди) Хунзахского района. Учебный курс, который прошел ал-К., включал Коран, *тафсир*, *хадисы*, грамматику арабского языка, мусульманское право, логику. Для совершенствования знаний он посетил Египет, Хиджаз, Йемен, а по непроверенным данным — «исламские страны» (Крым, Кавказ, Азербайджан, Иран, Хорасан, Среднюю Азию, османскую Турцию). В странах Ближнего Востока он углубил свои знания в вопросах догматики, права, математики, философии. В Йемене познакомился с Салихом ал-Йамани, у которого оставался и учился в течение 7 лет. По данным памятных записей, турецкий *султан шайх ал-ислам* поселил ал-К. в Египте, где он прожил много лет. После смерти Салиха ал-Йамани (сентябрь 1697 г.) ал-К. вернулся в Дагестан, захватив с собой свою книжную коллекцию, в том числе и рукописи своего учителя. В Дагестане он сначала преподавал в селениях Корода и Кудутль. В последнем остановился окончательно, развернул преподавательскую деятельность и переписку рукописей. Вскоре он женился на дочери своего бывшего учителя Абубакара, которая родила ему трех сыновей, впоследствии также ставших учеными (*ʻалим*), — Дибира, Абубакара и Мухаммада (*хаджжи* Мухаммад).

Мадраса ал-К. пользовалась большой популярностью, среди ее учащихся (*муталим*, араб. *мутаʻаллим*) были уроженцы Дагестана, Северного Кавказа, Поволжья. Многие его ученики, выпускники кудутлинской *мадрасы*, стали впоследствии видными учеными и деятелями просвещения: Дамадан из Мегеба, *хаджжи* Дауд из Усиша, Мухаммад из Убра, Аликули из Ругельды, Мухаммад из Караты, Тайийб из Харахи, Малламухаммад (*мулла* Мухаммад) из Бацады, *хаджжи* Дауд из Нукуша, Мухаммад, сын *хаджжи* ʻУмара, и Мухаммад-Волкодав из Кудутля, Багчилав из Мачады и др.

В конце 1716 или начале 1717 г. ал-К. вместе с двумя сыновьями покинул Дагестан и отправился в Сирию. По мнению одних, это был обычный выезд в *хаджж*, другие же усмотрели в этом протест ал-К. против культивирования норм обычного права и пренебрежения установками *шариʻата* современниками и желание жить в стране с прочными позициями ислама. В Сирии ал-К. заболел и вскоре скончался в г. Халабе (Алеппо), в «келье *шайха* Ихласа», и, как сообщает памятная запись, похоронен на кладбище Джилат (по другим данным, на кладбище Джубайл) «внутри городской стены». В том же году скончались от холеры его сыновья Мухаммад и Абубакар.

В догматических вопросах ал-К. придерживался системы основоположника схоластики в исламе ал-Аш'ари (873–935), а в каноническом праве — школы Мухаммада аш-Шафи'и (767–820), но не считал себя связанным с ними, а по примеру Салиха ал-Йамани «прибегал к *иджтихаду*».

Сочинения ал-К.: ал-Хашийа 'ала-л-Чарпарди — популярный в дагестанских *медресах* XVIII в. учебник, толкование на комментарий Ахмада ал-Чарпарди (ум. в 1345 г.) на сочинение Ибн ал-Хаджиба (ум. в 1248 г.) по грамматике арабского языка под названием аш-Шафийа («Исцеляющая»). В Рукописном фонде ИИАЭ ДНЦ РАН хранятся 12 списков (среди них «прижизненные») этого сочинения, созданные в Дагестане в пределах 1709–1760 гг. Ал-К. принадлежат еще два сочинения по арабской грамматике, из них наиболее популярно 'Исам 'ала-л-Джами' — субкомментарий на *шарх* 'Исам ад-дина ал-Исфара'ини (ум. в 1537 г.) на учебный трактат 'Абд ар-Рахмана Джами (ум. в 1492 г.) ал-Фава'ид ад-Дийа'ийа. Это сочинение было известно и за пределами Дагестана, в 1892 г. оно было издано в Турции под названием Кудуки. На одном из печатных экземпляров этого труда, широко распространенного в Дагестане, имеется поздняя запись о том, что изданный текст был сверен с автографом ал-К., который, к сожалению, до нас не дошел. Другое его сочинение, Таркиб Ми'ат 'амил, представляет собой комментарий на труд ал-Джурджани (ум. в 1078 г.) Ми'ат 'амил («Сто управляющих») по морфологии арабского языка.

Научные интересы ал-К. выходили далеко за пределы грамматических изысканий. Он — автор ценных работ и в других областях знания того времени: трактата о метафорах (Исти'ара 'ала-д-Дибадж), комментария на сочинения по логике (без названия), календаря, приспособленного к географическим координатам Дагестана (Хисаб ал-Кудуки), разъяснений имен Аллаха (Шарх асма' Аллах ал-хусна). Все упомянутые труды ал-К. написаны на арабском языке, но имеется несколько стихотворных текстов на его родном, аварском языке.

Ал-К. считали крупным правоведом, хотя до сих пор не обнаружено ни одного более или менее значительного его сочинения в области *фикха*. Однако в Рукописном фонде ИИАЭ и в многочисленных частных коллекциях сохранилось огромное число отдельных высказываний ал-К., заметок, примечаний, глосс, ответов на письма по различным вопросам мусульманского права — юриспруденции и правовой практики (о *вакфе*, проблемах земельного, семейного, наследственного права, взаимоотношении *шари'ата* и правовых норм *'адата*, о распределении *заката* между учащимися и т.д.). В сочинениях дагестанских авторов, а также на полях рукописей, переписанных в Дагестане, встречаются многочисленные суждения ал-К. именно по вопросам права. Материалы эти не собраны, не систематизированы и не изучены.

По некоторым сведениям, ал-К. лично переписал 300 книг, бóльшая часть их осталась, по преданию, в Халабе (Алеппо). Речь идет, очевидно, о рукописях, переписанных как им лично, так и его многочисленными учениками в его *мадрасе*. В различных коллекциях Дагестана обнаружены рукописи, переписанные ал-К. Это: «Шарх ал-Унмузадж» Мухаммада ал-Ардабили по грамматике арабского языка; ал-Минах ал-маккийа — комментарий Ибн Хаджара на поэму «Умм ал-кура» ал-Бусири; Шарх ал-Иджаз — комментарий Йусуфа ал-Ардабили по мусульманскому праву; ал-Мутаввал фи-л-ма'ани — сочинение Мас'уда ат-Тафтазани, представляющее собой комментарий на «Талхис ал-мифтах» Мухаммада ал-Казвини, пособие по риторике; два тома «ал-Анвар» Мухаммада ал-Ардабили по мусульманскому праву.

Лит-ра: *Кудуки*. Му'аллафи Мухаммад б. Муса ал-Кудуки ар-Ругуджи аш-Шафии ат-Тагустани. Бурса, 1310/1892; *ад-Дургили*. Нузхат ал-азхан; *И.Ю.Крачковский*. Дагестан и Йемен // Избр. соч. VI. М., 1960; *Т.М.Айтберов, А.М.Нурмагомедов*. Койсубулинский союз и шамхальство в первой четверти XVIII в. // Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII — начале XIX в. Махачкала, 1981; *Г.Г.Гамзатов, М.-С.Саидов, А.Р.Шихсаидов*. Арабо-мусульманская литературная традиция в Дагестане // *Г.Г.Гамзатов*. Дагестан: историко-литературный процесс. Махачкала, 1990.

А. Ш.

Кул-Шариф — мечеть в Казани (Республика Татарстан), строительство которой начато в 1997 г. и закончено к празднованию 1000-летия Казани в 2005 г. Авторы композиционной идеи и генерального плана — архитекторы Ш.Латыпов, И.Ф.Сайфуллин, А.Г.Саттаров, М.В.Сафронов, объемно-пластического решения — И.Ф.Сайфуллин, С.П.Шакуров.

Здание мечети расположено в западной части Кремля, во дворе бывшего Юнкерского училища. К.-Ш. строилась как главная мечеть Татарстана и татарской диаспоры. Ее постройка должна была восстановить утраченную композиционную целостность кремлевского ансамбля и символизировать мирное сосуществование двух главных конфессий Татарстана. Основные идеи архитектуры мечети — возрождение государственности татар, память о защитниках Отечества.

Основу объемно-пространственной композиции составляет купольное здание с четырьмя минаретами по углам, которое символически воссоздает разрушенную много веков назад главную мечеть города Булгара — древний символ исламского Поволжья. Границы площади закрепляются павильонами-«мавзолеями», подчеркивающими мемориальную функцию комплекса.

В художественный образ всего ансамбля заложен ряд символов, приблизивших архитектуру мечети к местным традициям, своеобразно прочитанным авторами. В основу планировки здания мечети положены выписанные куфическим шрифтом начальные арабские слова *басмал*ы — бисми-Ллахи («Во имя Аллаха») — два квадрата, пересекающихся под углом 45θ. Авторы полагали, что, даже учитывая сложность визуального прочтения семантического элемента такого уровня, примененный сакральный знак все равно становится носителем содержания высшего порядка на уровне «оберега», легенды художественного образа, отражающим символику общеисламского характера. В многоминаретности нашла свое отражение легенда о восьмибашенной мечети Кул-Шариф XVI в. Главный купол обрел формы, ассоциирующиеся с образом «Казанской шапки» — короны Казанских *хан*ов, увезенной в Москву после падения Казани и экспонирующейся ныне в Оружейной палате. Переплетающиеся конструкции стрельчатых арок, создающие каркасную основу здания, подчеркивают родство с каркасной конструкцией юрты — древнего жилища кочевых тюрок. Другим элементом художественного образа, органично вплетающимся в архитектуру здания, стал древнебулгарский знак возрождения и процветания — тюльпан.

Комплекс К.-Ш. является не столько культовым, сколько культурно-просветительным и научным центром. В состав помещений включены: Музей исламской культуры Поволжья, Музей древних рукописей с научно-исследовательской частью, библиотека. Как и здание бывшего Благовещенского собора, мечеть находится на балансе музея-заповедника «Казанский кремль» и лишь дважды в год, по великим праздникам рамазан и курбан-байрам, открывается для всенародных молебнов.

К.-Ш. — уникальное современное культовое сооружение, синтезировавшее в образном и объемно-планировочном решениях достижения научных археологических, исторических, архитектурных исследований и современной архитектурно-строительной практики.

Х. Н., Н. Х.

Кулал (или Кулар; перс. «гончар», «горшечник»), *саййид амир* (ок. 1281–1370) — один из духовных авторитетов (*шайх*) суфийской школы х^{в}аджаган, шестой в цепи духовной преемственности (*силсила*) этой школы. Имел четырех заместителей (*халифá*) — в соответствии с традицией х^{в}аджаган — и 114 последователей (*асхаб*). Изустно занимался наставлением своих последователей, не оставив, насколько известно, никаких собственных сочинений.

Сведения о К., дошедшие до нас в агиографических и исторических источниках XV–XVI вв., скудны, отчасти противоречивы и путанны. Согласно ‘Али Ва‘изу Кашифи (Рашахат, 1503 г.), он родился и умер в селении Сухари округа Бухара, а исходя из данных Макамат-и саййид амир Кулал, жития, составленного в большей части, видимо, между 1406 и 1437 гг. правнуком *шайх*а Шихаб ад-дином, можно заключить, что он родился в селении Афшана, где в то время с

семьей проживал его отец *сайиид амир* Хамза, а похоронен в селении Сухари. Тюркский *шайх сайиид* ‘Ата’, часто навещавший дом *амир*а Хамзы, предсказал рождение К., указав, что ему уготовано «великое будущее». В юности К. увлекался борьбой и все время проводил, участвуя в состязаниях, пока его однажды не приметил *шайх* Мухаммад-*баба́* Саммаси (ум. в 1340 или 1354 г.). В результате К. стал «духовным сыном» (*фарзанд-и ма‘нави*), *мурид*ом, а впоследствии — четвертым заместителем (*халифа́*) этого *шайх*а. *Шайх* Саммаси препоручил его заботам тогда еще своего «духовного сына» Баха’ ад-дина Накшбанда, сказав: «Не жалей себя и не давай спуску себе в его духовном воспитании. Ежели ты проявишь нерадивость, то я не оставлю его у тебя».

Разные источники в сходных выражениях утверждают, что именно К. в процессе обучения раскрыл Баха’ ад-дину мистический смысл таких понятий и технических терминов, как *зикр* (в частности, «тихий» *зикр* — *хафи*), *нисбат*, *сухбат* и правила (*адаб*) мистического Пути, принятого в среде хᵛаджаган. Вместе с тем упоминается о размолвке между К. и Накшбандом в связи с решительным отказом последнего от отправления «публичного» (*‘алани*), по-видимому «громкого», *зикр*а. Впрочем, она не была длительной: спустя некоторое время К. лично обратился к Баха’ ад-дину с просьбой попробовать силы в качестве наставника на своем старшем сыне *амир*е Бурхане, который впоследствии стал «одним из великих сподвижников» Накшбанда. Этот эпизод можно рассматривать как косвенное указание на весьма серьезные разногласия, возникшие в тот период среди части последователей школы хᵛаджаган относительно: а) способа проговаривания *зикр*а и б) традиции духовной преемственности. Четкое разъяснение сути расхождений по взглядам на *зикр* представлено в труде Мухаммада б. Ахмада б. Ас‘ада ал-Бухари (сер. XIV в.) Маслак ал-‘арифин: *хᵛаджа* Авлийа’-йи Кабир/Калан — один из *халифа́* ‘Абд ал-Халика ал-Гидждувани, прослышав, что *хᵛаджа* Махмуд Анджир Фагнави (ум. в 1272 или 1286 г.) — *халифа́ шайх*а ‘Арифа Ривгари (ум. в 1259 г.) — отправляет «громкий» *зикр* вопреки практике хᵛаджаган, прибыл из Бухары специально из-за этого. Однако его настойчивые увещевания не возымели действия, и как *хᵛаджа* Махмуд, так и его последователи продолжали практиковать *зикр-и ‘алани*. В числе последних был и *шайх* ‘Али Рамитани (ум. в 1316 или 1321 г.) — учитель *шайх*а Саммаси. Что касается второго аспекта расхождений, в той или иной степени прослеживаемого на протяжении всей истории хᵛаджаган-накшбандийа, то речь идет о противостоянии традиции наследственной передачи сана *шайх*а от отца к сыну ненаследственным традициям духовной преемственности. Несостоятельность первой и продемонстрировал своему патрону Баха’ ад-дин, когда сначала показал свое духовное превосходство над сыном К., а затем фактически увел того от отца в свою общину. Община самого К. превратилась в «побочную» ветвь хᵛаджаган, где с передачей духовного наследия другому сыну-заместителю *амир*у Хамзе стала доминировать традиция наследственной передачи сана *шайх*а.

Согласно Макамат, Тимур (1336–1405), случайно встретившись с К., обратился к нему с просьбой о духовном покровительстве и благословении во всех своих начинаниях. В том же плане рассказывает о покровительстве, которое К. оказал Тимуру, автор сфальсифицированного Тузукат-и Тимури (XVII в.). По свидетельству биографа *шайх*а Ни‘мат Аллаха Вали (1330–1431), цитирующего последнего, Тимур изгнал его из Мавараннахра по совету К.

Наряду с вышеизложенным ряд независимых от школы хᵛаджаган источников упоминает некоего *шайх*а Шамс ад-дина из Кеша, современника К. Так, в Мукаддима-йи Зафар-нама (или Та’рих-и Джахангир), составленном Ибрахим-*султан*ом в 1419 г., появляется фигура *шайх*а Шамс ад-дина Кулара, в «‘Аджа’иб ал-Макдур» Ибн ‘Арабшаха (1392—1450) — ал-Фахури (арабский эквивалент *нисб*ы Кулал) — духовного пастыря Тимура, который прежде был «духовным сыном», учеником и одним из «великих сподвижников» К. Именно ему последний поручил духовное воспитание Тимура. Он проживал в Кеше (по другим сведениям — в Карши), и его часто навещал отец Тимура *амир* Тарагай (ум. зимой 1360 г.), ставший его *мурид*ом.

Этот *шайх* совершил *хаджж* пешком из Карши, он разделял взгляды *шайх*ов иракской школы мистицизма, чью практику *муракаба* (концентрация внимания на процессе внутреннего ви́дения) он распространил среди *суфи*ев Мавараннахра (по другим сведениям, имел *хирк*у братства сухравардийа). Тимур высоко чтил его память, считая *шайх*а своим ходатаем перед Аллахом: в 1373-74 г. он перезахоронил прах отца рядом с его усыпальницей и, приезжая в Кеш, всегда посещал ее. Кашифи Ва'из посвятил *шайх*у Шамс ад-дину отдельное сообщение.

Таким образом, можно констатировать, что как составитель Макамат, так и автор Рашахат сообщают о двух различных *шайх*ах, носивших одну и ту же ремесленную *нисбу*, — К. Причем если 'Али Йазди и Ибн 'Араб-*шах* полагали К. выходцем из г. Кеша (Шахрисабза), то Кашифи Ва'из считал, что К. жил в г. Карши (Насафе).

В.В.Бартольд, сопоставив сведения всех доступных ему в ту пору источников, предположил, что, возможно, *саййид амир* К. и *шайх* Шамс ад-дин К. — одно и то же лицо. Этой же точки зрения придерживались М.В.Массон и Г.А.Пугаченкова.

Если принять во внимание, что Ва'из Кашифи приводит заметки о двух *шайх*ах, использовав при этом данные, почерпнутые у Шихаб ад-дина (на которого он ссылается) и из Мукаддима-йи Зафар-нама (а также то, что: а) согласно Макамат, К. никогда не покидал пределов Мавараннахра, а значит, не совершал паломничества в Макку/Мекку и ал-Мадину/Медину, б) у *шайх*а Шамс ад-дина возникли расхождения с Накшбандом (отчасти объясняемые тем, что он придерживался традиций иракской школы мистицизма, в то время как его наставник К. расходился с Баха' ад-дином в отношении способа отправления *зикр*а), в) *шайх* Шамс ад-дин был «духовным сыном» К. и был назначен последним духовным пастырем Тимура), то можно прийти к заключению, что практически синхронно в Мавараннахре функционировали два суфийских *шайх*а. Один — «сельский» — *саййид амир* К., а другой — «городской», Шамс ад-дин К. Киши. Несомненно, что хронологическая близость их жизни и деятельности, одинаковая ремесленная *нисба*, а также скудость биографических данных о каждом из них привели к совмещению и переплетению их имен и вызвали путаницу в биографических источниках: произошла взаимная трансформация двух личностей.

Наконец, трудно представить, чтобы правнук известного *шайх*а, посвятив труд деяниям своего предка, не знал его полного имени (в данном случае — *лакаб*а). Располагая сведениями о существовании *шайх*а Шамс ад-дина К., коего столь чтил Тимур, он, вполне допустимо, дабы придать авторитет и значимость своему предку, сознательно сделал его «духовным сыном» К., которого последний назначил духовным наставником Тимура. Это обстоятельство, однако, не исключает возможных контактов К. с Тимуром.

Вполне вероятно, что с течением времени два К. претерпели значительную трансформацию в памяти последующих поколений, слившись в единый образ, и в результате только один, «сельский» *шайх саййид амир* К. превратился в легендарного патрона почти всех гончаров Центральной Азии.

Лит-ра: *'Али Йазди*. Зафар-нама, 83а, 254б, 287а, 345б, 350б, 456б; Макамат-и саййид амир Кулал / Рук. СПбФ ИВ РАН. С 1562, 4а–б, 9б, 19б–28а, 80а–84а; *Djami 'Abd ar-Rahman*. The Nafahat al-Ons min Hadarat al-Qods, or the Lives of the Soofis by Mawlana Noor al-Din 'Abd al-Rahman Jami. Calcutta, 1859, 434–437, 440–441; *Кашифи*. Рашахат, 41–44, 52; *то же* / Рук. СПбФ ИВ РАН. С 315, 29б–31б, 36а–37б; *ал-Бухари*. Маслак, 7б–8а, 32а–б; Уложение Тимура. Таш., 1968, 101; Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali. *Kermani*. Texte persan publié avec une traduction par J.Aubin. Paris–Téhéran, 1956, 122–123; Tamerlan or Timur, the Great Amir / Transl. by J.H. Sanders. From the Arabic Life by Ahmed ibn Arabshah. L., 1936, 2–3; *В.В.Бартольд*. О погребении Тимура // *Бартольд*. Соч., II/2, 425–426; *он же*. Улугбек, 39–40; *Массон, Пугаченкова*. Шахрисябз, 52–53, 94, примеч. 139–142; *Е.М.Пещерева*. Гончарное производство Средней Азии. М.–Л., 1959, 318, 322; *Хисматулин*. Практика, 44–45, 68–69, 85; *О.М.Ястребова*. Шихаб ад-дин б. бинт амир Хамза. Житие Амира Кулала. Макамат-и амир Кулал // Мудрость суфиев (под ред. А.А.Хисматулина). СПб., 2001, 27–270.

О. А.

Кунта-хаджжи, Киши (рубеж XVIII — XIX вв. — 1867 или ок. 1830 — 1867) — *шайх, устаз,* проповедник братства (*тарика*) кадирийа. Родился в селении Инхо (ныне Гумбетовский район Республики Дагестан), жил в селении Иласхан-Юрт под Гудермесом (ныне Чеченская Республика). С юности отличался строгой нравственностью, трудолюбием, проницательностью. Получил духовное образование. Был последователем Гези-*хаджжи*, накшбандийского *шайх*а из чеченского селения Зандак.

В конце 50-х гг. К.-х. совершил *хаджж*. Тогда же, по-видимому, стал приверженцем братства кадирийа, учение которого он и начал проповедовать по возвращении на родину (при этом он опирался и на горские традиции и обычаи-*'адат*). Остается неизвестным, от кого К.-х. получил благословение на проповедническую деятельность. Осуждение *шайх*ом всякой войны как неугодной Аллаху, призывы к смирению перед Его волей, к отказу от призрачности земного бытия и к поиску спасения в вечности праведного мира противоречили идеологии *имам*а Шамиля, что привело к запрещению учения К.-х. и гонениям на него. Он был вынужден отправиться (в 1858 г.) на Арабский Восток, но по возвращении (1861 г.), уже после пленения Шамиля и окончания Кавказской войны на Северо-Восточном Кавказе, возобновил свою проповедническую деятельность. К.-х. и его сторонники проводили ритуальные радения, переезжая из одного селения в другое. Число последователей братства кадирийа (среди них были и женщины) быстро увеличивалось и в начале 60-х гг. составило более пяти тысяч человек.

Обряд посвящения был прост: К.-х. или его поверенный-*вакил* (араб.) брали вступающего в братство за руку и спрашивали, обязуется ли он, признавая в душе святость избранного наставника-*устаз*а, помимо пяти нормативных молитв-*намаз*ов (перс.) произносить стократно формулу Ла илаха илла-Ллаху («Нет никакого божества, кроме Аллаха») и участвовать в ритуале кругового *зикр*а (чечен. *зикируллах*). Вступавший давал обязательство и свидетельствовал перед Аллахом и *шайх*ом (или *вакил*ом), затем стократно повторял формулу, и посвящение свершалось. За членами этого братства на Кавказе закрепилось прозвание зикристы, а его учение и практика известны как зикризм.

В районах распространения зикризма К.-х. установил свою систему управления: Чечня была поделена на 8 наибств, которые делились на старшинства. К.-х. стал духовным и светским главой общины. Представителями духовной власти являлись два *шайх*а, светской — *на'иб*ы, *вакил*ы и *мурид*ы.

В 1862 г. начальник Терской области кн. Д.И.Святополк-Мирский обратил внимание на деятельность К.-х. и пытался подавить его влияние на местное население. Над *имам*ом и его семьей был установлен надзор, а представители официального духовенства (Абдулкадыр/'Абд ал-Кадир Хордаев, Мустафа Абдуллаев и др.) по приказу российских властей созывали аульные сходы и устраивали богословские диспуты с К.-х. и его ближайшими сподвижниками.

3 января 1863 г. по распоряжению М.Т.Лорис-Меликова К.-х. и его брат Мовсар были схвачены в Шалинском районе Аргунского округа и под особым конвоем отправлены через Владикавказ в Новочеркасск. Арест *шайх*а послужил причиной так называемого «кинжального боя» (в русских документах значится как «Шалинское дело»): с требованием освободить *устаза* в Шали прибыло около трех тысяч (вариант: четырех тысяч) его приверженцев; противостояние между ними (вооруженными лишь кинжалами) и русскими войсками генерала Туманова закончилось гибелью 164 (или более 400) горцев, среди которых было шесть (или восемь) женщин. Место гибели *мурид*ов стало одной из почитаемых «святынь» на чеченской территории. О судьбе К.-х. после пленения узнали из секретных архивов Владикавказа в 1928 г.: он умер 19 мая 1867 г. в ссылке в г. Устюжна Новгородской области.

Девять последователей К.-х. — *на'иб*ы и *вакил*ы — были арестованы и сосланы на 4—5 лет в различные города Российской империи (в дальнейшем отправлены на поселение в Сибирь). *Мулл*ы Абдурахман/'Абд ар-Рахман Ибрагимов и Вара Гехинский продолжали проповедовать учение *шайх*а.

К.-х. распространял свои наставления не только устно, но и в рукописных воззваниях, называемых «святыми письменами». Его

речи и высказывания зафиксированы также в трактатах: Тарджамат макалат-и… Кунта-*шайх*. Перевел Шихаммат-*кади* б. Байбулат ал-Ирпели (из Эрпели) (Темир-Хан-Шура, 1910, на кумык. яз.), Тарджамат макалат аш-шайх Кунта ал-Мичигиши (Порт-Петровск, 1911, на чечен. яз.) и в рукописи Абсалама/'Абд ас-Салама из селения Алхан-Юрт (сподвижник *шайх*а, находившийся вместе с ним в ссылке), один из вариантов которой опубликовал в Шемахе в 1910 г. Мухаммад-*хаджжи* из Кумуха.

Суть учения К.-х. заключается в следующих основных принципах: *мурид* со своим *шайх*ом должен иметь неразрывную связь и абсолютно верить ему; сердце *мурид*а должно быть свободным от зависти, он не должен произносить хулу, поскольку это страшный грех; *мурид* обязан уважительно относиться ко всем людям, быть бескорыстным, всякого мусульманина следует считать своим братом и защищать его. Если выполняются эти обязательства, соблюдаются все установления братства и нормы *шари'ат*а, то за остальное отвечает *шайх* — покровитель и спаситель своего *мурид*а в обоих мирах. В мировоззренческой системе К.-х. сильны эсхатологические мотивы. Важное место занимала социальная направленность учения, взаимопомощь, особенно вдовам и сиротам.

По распространенной легенде, тайну учения и ритуальных молитв братства К.-х. открыл сам Аллах. Рассказывают, что *шайх* обладал даром творить чудеса (*карама*), исцелять больных, мог переноситься из одного места в другое и ежедневно во время *намаз*ов невидимо присутствовать в Заповедной мечети Макки/Мекки (*масджид ал-харам*). В представлениях кадиритов К.-х. — один из 360 «святых» (*аулийа'*), благодаря которым существует мир, он вернется, когда наступит определенный час. Ему посвящены многочисленные религиозные гимны-*назмы* (араб.). В культовой практике братства особое значение имеет посещение-*зийара* (араб.) могилы его матери Хеди/Хееды близ селения Гуни (Веденский район Чеченской Республики). Здесь же находится родник с целебной водой, возникший, по преданию, там, где остался след посоха К.-х., и также являющийся местом паломничества.

Соч. К.-х.: Макалат аш-шайх… ал-Хаджжи Кунта. Аджвибат ал-устаз ал-муфид ли-маса'ил ал-мурид ал-мустафид. Шамаха, 1910 (переизд. Назрань, 2003).

Лит-ра: *А.П.Ипполитов*. Учение «зикр» и его последователи в Чечне и Аргунском округе // ССКГ. Вып. 2. Тифлис, 1869, 1–17; *Х.Ошаев*. Мюридизм в Чечне // Революция и горец. Ростов-на-Дону, 1930, № 9–10 (23–24), 49–50; *Я.Д.Яндаров*. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. А.-А., 1975, 146–148; *В.Х.Акаев*. Шейх Кунта-*хаджжи*: жизнь и учение. Грозный, 1994; *он же*. Нравственно-религиозное учение чеченского суфия Кунта-хаджжи Кишиева // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 1995, № 4; *А.М.Гарасаев*. Из чеченского религиозного поэтического наследия: назмы — духовные песнопения в обрядовой практике суфиев // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 1998, № 4, 75–83.

Дж. М.

Курбангалиевы — династия *ишан*ов и потомственных *мулл*, известных с начала XVIII в., большой род аргаяшских башкир. Предок К., Хамит Бурсыкаев (род. в 1737 г.), — первый указной *мулла* деревни Исмаилова Челябинского уезда. По имени его сына Курмангали (род. в 1780 г.) потомки, расселившиеся вокруг озера Аргаяш, стали называться Курмангалиевы. Габдулхаким ('Абд ал-Хаким, 1809—1872) и четверо его братьев возглавляли мусульманские приходы своих деревень (Айбатова, Усманова, Медьяк, Имангулова, Мухаметкулуева) в Челябинском уезде Оренбургской губернии. Они были не только известными *мулл*ами, но и крупными землевладельцами. Габдулхаким основал на свои средства в 1860 г. при мечети деревни Медьяк начальную приходскую школу (*мектеб*), которая в 1883 г. превратилась в *мадрас*у. Средства на содержание учебного заведения собирались среди прихожан, но бóльшую их часть предоставляла семья К. Все ремонтные работы в мечети и *мадрас*е также производились за их счет. Сын Габдулхакима, Габидулла ('Абид Аллах, 1858–1920), — проповедник (*ахун*), известный в народе как *Аксак-ишан* («Хромой *ишан*»), распространял свое влияние на весь Челябинский уезд. Дважды (в 1903 и в

1912–1915 гг.) его отстраняли от должности преподавателя (*мударрис*а) Медьякской *мадрас*ы за «увлечение суфизмом», однако ученики оставались последователями своего *ишан*а. В 1913 г. в Медьякской *мадрас*е обучалось 320 учеников. Идеи джадидистского движения (*усул-и джадид*) не были поддержаны К. и поэтому не получили распространения в их учебном заведении, но, как свидетельствовали современники, изучение грамоты и Корана в нем было поставлено «толково». Поддерживая белое движение, Габидулла на свои средства организовал конный «полк Мухаммада», который воевал на стороне Колчака в Сибири. По распоряжению председателя Башкирского правительства А.-З.Валидова *ишан* Габидулла был арестован и в марте 1920 г. расстрелян во дворе тюрьмы г. Стерлитамака.

Еще один представитель династии К., Мухамед-Габдулхай (Мухаммад ‘Абд ал-Хайй, 1889–1972), — *ишан*, *имам*, активный участник (офицер) башкирского национального белого движения в 1917–1919 гг. Не приняв идеи национально-государственной автономии А.-З.Валидова, тем более ее советского варианта, он с армией Колчака ушел в Сибирь, оттуда — в Китай. В 20–30-е гг. Мухамед-Габдулхай служил *имам*ом-*хатиб*ом в Манчжурии и Японии. В Токио он построил на свои средства мечеть, *мадрас*у и типографию, оказывал помощь мусульманам, которые не могли выбраться из Советской России, был членом организации Идель-Урал, но расходился с ее руководителями во взглядах на политическое устройство тюрков России. В 1938 г. он был выслан японскими властями в г. Далянь, там же служил *имам*ом. В 1945 г. был арестован советской армейской разведкой и этапирован во Владимирскую тюрьму, где находился до 1955 г. В 1956 г. он приехал в Уфу. Власти запретили ему выезд к семье в Токио. До самой смерти (умер в Челябинске) он выполнял обязанности *мулл*ы в Челябинской области.

Две дочери и сын Мухамед-Габдулхайа ныне проживают в Турции и США.

А. Ю.

Курбанмурад-ишан — «святое» место, расположенное у северной окраины районного центра Геок-Тепе, в 44 км к западу от Ашхабада, близ шоссе Ашхабад–Красноводск (ныне — Туркменбаши). Одно из наиболее известных туркменских святилищ, связанных с захоронением известных представителей духовенства нового времени. На протяжении почти сорока лет автору довелось быть свидетелем изменения облика К.-и. В 50–60-е гг. — обычный земляной могильный холм на кладбище XIX–XX вв. В изголовье — небольшой камень с надписью арабскими буквами Курбан Мурад *ишан*. В 70-е гг. вокруг могилы была воздвигнута кирпичная ограда высотой 2 м, внутри которой появился специальный шест для привязывания вотивных тряпочек. В начале 80-х гг. находившееся в 40 м от святилища подсобное помещение для хранения кладбищенского инвентаря переоборудовали в примитивную мечеть, связанную со «святым» местом (позже она была снесена). В 90-е гг., после провозглашения независимости Туркменистана, над могилой К.-и. был построен капитальный двухкупольный мавзолей-мечеть.

Время образования святилища неизвестно, нет достоверных данных о дате смерти Курбанмурад-*ишан*а. Последние документальные данные о нем относятся к маю 1881 г., когда он, будучи уже в годах, жил на востоке Туркменистана, в Марве/Мерве. Вряд ли К.-и. как «святое» место существовало в конце XIX — начале XX в.: в изданных в 1892 и 1904 гг. поаульных материалах по водопользованию у туркмен, где упоминаются все более или менее крупные святилища, оно не фигурирует. Рост популярности К.-и. приходится на конец 50-х — начало 60-х гг. XX в., когда это святилище стали активно использовать в своих интересах смотрители (*мюджевюр*ы).

Курбанмурад-*ишан* (туркм. Гурбанмырат-*ишан*), чье захоронение ныне широко почитается, происходил из наиболее многочисленного и сильного племени теке, по разным сообщениям учился в Бухаре и Хиве, а также в Аравии и османской Турции. Благодаря знаниям и рвению получил звание *ишан*а и к середине 70-х гг. XIX в. стал наиболее влиятельным религиозным деятелем Южной Туркмении, каковым до Курбанмурад-*ишан*а был его старший современник и соплеменник Ак-*ишан*. С другой стороны, в молодо-

сти он был известен как лихой предводитель *аламан*ов — грабительских набегов на сопредельные области Ирана. В 1875 г., когда правитель Ахала, центральной части Южного Туркменистана, Нурберды-*хан* уехал по делам в Мерв, Курбанмурад-*ишан* попытался захватить власть, что привело к кровопролитному столкновению между ганджик и тильки — родами Курбанмурад-*ишан*а и Нурберды-*хан*а. С середины 70-х гг. Курбанмурад-*ишан* вместе с Керимберды-*ишан*ом, спекулируя на религиозно-национальных чувствах и распространявшихся небылицах об отношении царской администрации к исламу и мусульманскому населению Российской империи, под угрозой обвинения в измене исламу вынудил тех, кто первоначально был за мирное (при соблюдении определенных условий) вхождение Ахала в состав России, перейти на позиции заранее обреченного (из-за неравенства сил) вооруженного конфликта. Тогда же, в конце 1876 г., на состоявшемся в Иране, в местечке Фирюза, совещании правящей верхушки Ахала Курбанмурад-*ишан* агитировал собравшихся принять подданство феодальной Персии, куда в свое время сам же совершал набеги под предлогом борьбы «истинных» мусульман-суннитов с «неверными» шиитами. Курбанмурад-*ишан* явился главным идейным вдохновителем геоктепинского сражения (декабрь 1880 — январь 1881 г.), в котором погибли сотни российских солдат и офицеров и тысячи рядовых туркмен, защитников Геоктепинской крепости. В конце осады, видя опасность дальнейшего пребывания в крепости, Курбанмурад-*ишан* вместе с другими духовными лицами и светской верхушкой тайком бежал в Мерв. В «Списке влиятельных лиц между населением Текинского оазиса», составленном в мае 1881 г. для высокого начальства в Санкт-Петербурге, наряду с бежавшими *хан*ами и *сардар*ами Ахала (большинство их к тому времени вернулось назад и позднее было принято царем) упоминается единственный представитель духовенства — Курбанмурад-*ишан*.

По некоторым этнографическим данным, Курбанмурад-*ишан* умер и похоронен в окрестностях Мерва. Геоктепинское же захоронение — или результат более позднего перенесения праха *ишан*а на родину, или имитация его могилы, своего рода «копия» святилища — явление, весьма распространенное на всем мусульманском Востоке, в том числе и в Туркменистане.

Паломники к святилищу Курбанмурад-*ишан*а — в основном жители Ашхабадского и Марыйского *велаят*ов (областей), где проживают соплеменники *ишан*а — туркмены-теке. Благодаря стараниям смотрителей о Курбанмурад-*ишан*е распространяются разного рода легенды: об исцелении «святым» страждущих от различных недугов, даровании бездетным потомства, сына-наследника. По традиции, женщина-паломница молится, оставляет соответствующие дары, а затем дремлет прямо у могилы Курбанмурад-*ишан*а, ожидая откровения «святого» во сне. За оградой ее сон обычно охраняют две пожилые женщины.

Как показали беседы с людьми, приходившими к святилищу в 60–80-е гг., почти никто из них ничего не слышал о жизни исторического Курбанмурад-*ишан*а. Более того, многие негеоктепинцы не знали даже имени «святого», называя его просто *ишан-ага*.

Лит-ра: *Гони-бек* // Туркменоведение. 1927, № 1, 23; Присоединение Туркмении к России // Сборник архивных документов. Аш., 1960, 187–216, 224, 607 и т.д.; *Демидов*. Легенды, 101–107; *М.Аннанепесов, С.Сапаров*. Подлинное лицо ишана // ТИ. 09.01.1982.

С. Дем.

ал-Курсави, ʻАбд ан-Насир б. Ибрахим Абу-н-Наср ал-Булгари (1776-77–1812) — известный татарский богослов и правовед, одна из самых спорных фигур мусульманской науки Волго-Уральского региона. Родился в деревне Курса (Татария), обучался в *мадрас*е в деревне Мачкара у Мухаммад-Рахима б. Йусуфа ал-Ашити ал-Мачкарави (ум. в 1816-17 г.), который, в свою очередь, прошел обучение в Дагестане. В начале XIX в. ал-К. отправился в Бухару, где учился у *халифá* Нийаз-*кули* ат-Туркмани (ум. в 1821 г.), одного из известных *шайх*ов братства накшбандийа-муджаддидийа, обучившего много учеников из Волго-Уральского региона. Около 1802 г. мусульманские ученые Бухары объявили ал-К. «еретиком» за его критику *калам*а. Несмотря на это, ал-К.

по возвращении в Курсу был назначен на должность *имама* и руководителя сельской *мадрасы*. В 1808-09 г. он отправился второй раз в Бухару и вновь вступил в конфликт с признанными учеными. На «собрании» (*маджлис*) у бухарского правителя *амира* Хайдара (годы правления 1800–1826) самые знаменитые и уважаемые мусульманские ученые города обвинили ал-К. в «ереси» и допросили его. Под угрозой смертной казни ему пришлось публично отказаться от своих убеждений, его сочинения были запрещены.

После возвращения ал-К. в *мадрасу* Курсы многие влиятельные татарские ученые выступили против него. Так, Фатх Аллах б. Хусайн ал-Уриви (1767–1843) из г. Уры направил *муфтию* ОМДС Мухамеджану (Мухаммад-*джану*) Хусаинову (годы службы 1788–1824) послание, в котором ал-К. не только назван врагом признанного *калама*, но и обвинен в том, что его притязание на *иджтихад* ведет к ложным заключениям по важным правовым вопросам и вводит мусульманские общины в заблуждение. Даже ʻАбд ар-Рахим ал-Булгари (ал-Утыз-Имяни, ум. в 1835 г.), яростный критик признанных ученых и *калама*, высказывался против интерпретаций ал-К. правовых вопросов. Другие мусульманские ученые, как, например, Давлат-*шах* б. ʻАдил-*шах* ал-Чабанли (ум. в 1832-33 г.), и купеческая семья Утямышевых поддерживали ал-К. *Муфтий* занимал в этом споре нейтральную позицию. В 1812 г. ал-К. в сопровождении нескольких последователей, в числе которых был и его брат ʻАбд ал-Халик (ум. в 1843-44 г.), известный позже знаток *хадисов*, отправился в паломничество в Макку/Мекку. Во время этого путешествия ал-К. в том же году скончался от эпидемии в Ускюдаре (азиатский район Истанбула).

Ал-К. не говорил определенно о своем выходе из матуридитской школы богословия и ханафитской школы права, господствовавших в Волго-Уральском регионе. Однако его деятельность была проникнута убеждением, что ислам, как он сформулирован в Коране и *сунне* Пророка, был искажен последующими поколениями мусульманских ученых и что обращение к чистым источникам ислама необходимо при решении всех богословских и правовых вопросов, даже если это в отдельных случаях нарушает единогласие данной богословско-правовой школы. Особенно ясно это видно на примере вызывающих споры заметок ал-К. к комментарию Саʻд ад-дина ат-Тафтазани (ум. в 1390 г.) на изложение веры (ал-ʻАкаʼид ан-насафийа) матуридита ʻУмара ан-Насафи (ум. в 1142 г.). Над этим сочинением ал-К. работал в Бухаре, а по возвращении на родину создал на его основе полный комментарий к ан-Насафи (Шарх джадид ли-л-ʻАкаʼид — КАР, А-1241). Большое место в этой работе занимает обсуждение божественных атрибутов (*сифат* Аллах), восходящих к именам Аллаха в Коране. Ал-К. категорически отвергал спор о числе так называемых сущностных атрибутов (7 по ашʻаритскому и 8 по матуридитскому учению), как и всяческие размышления по поводу того, являются ли эти атрибуты предвечными (ед.ч. *кадим*), как Аллах, или созданными (ед.ч. *хадис*). По убеждению ал-К. подобные умозрительные построения проникли в исламское учение о вере из испорченной эллинской философии и противоречат концепции единства Бога (*ат-таухид*), которую ал-К. отстаивал как основополагающий принцип ислама и из-за которой его порой (несправедливо) обвиняли в принадлежности к школе муʻтазилитов.

В области мусульманского права (*ал-фикх*) ал-К. отстаивал право на *иджтихад*, т.е. возможность самостоятельного изучения Корана и *сунны* при поиске решения правовых вопросов. В самой известной своей работе ал-Иршад ли-л-ʻибад (Казань, 1904) ал-К. применял *иджтихад*, например, при решении вопроса, должны ли мусульмане, живущие в северных регионах, совершать ритуальную вечернюю молитву (*ал-ʻиша*ʼ), если там летом не темнеет, т.е. ночь как таковая не наступает, что ханафитские ученые традиционно рассматривали как необходимую предпосылку этой молитвы. Ал-К. выступал за то, чтобы совершать ночную молитву и в светлые ночи, ибо обязанность мусульманина молиться пять раз в сутки, которая следует из *сунны* Пророка, важнее всех последующих размышлений правоведов о других предпосылках для совершения этой молитвы. За этими, на первый взгляд непринципиальными, спорами об *иджтихаде* стоял важный вопрос — принадлежит ли

авторитет при решении правовых вопросов в мусульманских общинах безраздельно *муфтию* и им назначенным ученым, или каждый дееспособный мусульманин имеет право сам искать ответы, как этого требовал ал-К.

Ал-К. готовил комментированный перевод Корана на язык *тюрки* Волго-Уральского региона (издан под названием Хафт-и йак тафсири, Казань 1861, 1905). Эту работу продолжил его ученик Ну'ман б. Амир ал-Курсави (позже известный как ас-Самани; Коръан тафсири [Ногмани] татар теленда, Казань, 1991), но она также осталась незаконченной.

При жизни ал-К. не получил признания, и после его ранней смерти не осталось сформировавшейся школы. Во второй половине XIX в. критическое отношение ал-К. к исламским традициям права и догматики поддержал прежде всего казанский богослов Шихаб ад-дин ал-Марджани (1818–1889). Благодаря трудам ал-Марджани ал-К. был понят и признан многими видными сторонниками обновленческого движения (*усул-и джадид*) и положительно оценен как «реформатор ислама». В советское время ал-Марджани рассматривался как ведущий представитель татарского просветительского движения, а его предшественник — ал-К. — как «прогрессивный для своего времени» просветитель, притом что религиозно-научный характер его трудов обстоятельно не изучался.

В плане истории ислама ал-К. представлял идеи возвращения к Корану и *сунне*, выдвигавшиеся в XVIII и XIX вв. во многих частях исламского мира. Примечательно, что он широко опирался на творчество ал-Газали (ум. в 1111 г.), в то время как Ибн Таймийа (ум. в 1328 г.) в его трудах вообще не упоминается. Благодаря непреклонной позиции и воинственному характеру ал-К. стал одним из ведущих представителей «фундаменталистского» (т.е. ориентированного на Коран и *сунну* как фундаменты ислама) крыла очень разнородного мусульманского течения в Волго-Уральском регионе, которое можно обозначить понятием *ислах* («возрождение») и которое в 80-е гг. XIX в. вылилось в движение *усул-и джадид*.

Лит-ра: *ал-Марджани*. Мустафад, 2, 168–175; *Рида ад-дин б. Фахр ад-дин*. Асар, I/3, 95–130; *Фатхиев*. Описание, 24–26; *Яхья Абдуллин*. Татарская просветительская мысль. Казань, 1976, 57–71; *Ahmet Kanlidere*. Reform within Islam. The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1903–1917). Istanbul, 1997; *Kemper*. Sufis, 225–313.

М. К.

Кшкар (Кышкар, Арский район, Республика Татарстан) — селение, в центре которого расположена известная мечеть, построенная в 1776–1777 гг. купцом Байазитом б. 'Усманом ал-Кшкари (ум. в 1797 г.). В 1865 г. его правнук Муртаза б. Мустафа расширил здание и возвел кирпичный минарет, утраченный в 30-е гг.

Мечеть относится к типу двухэтажной трехзальной с минаретом на крыше. К восточному фасаду примыкает входной пристрой. Первый этаж мечети имел хозяйственно-складское назначение, разделен продольной и четырьмя поперечными стенами на отдельные помещения, перекрытые коробовыми сводами. Каждое помещение первого этажа, освещенное одним небольшим окном, имеет отдельный вход со двора. Вход в мечеть — на южном фасаде лестничного пристроя. Справа от входа трехмаршевая лестница ведет на основной этаж, где анфиладно расположены вестибюль и три молельных зала. Вестибюль, перекрытый цилиндрическим сводом, двумя арочными проемами связан с первым молельным залом. Он освещен с продольных сторон двумя парами окон и перекрыт поперечным коробовым сводом. Вестибюль, первый этаж под ним и лестничный пристрой были пристроены позднее. Смежная стена, толщиной 1,4 м, между первым и вторым залами несла минарет. Залы связаны тремя арочными проемами. Второй и третий молельный залы перекрыты высокими коробовыми сводами и освещены каждый четырьмя парами окон. Прямоугольный *михраб* открыт в интерьер глубокой арочной нишей с одним окном. *Михраб* одной высоты с основным зданием и покрыт двускатной крышей. Здание мечети покрыто высокой шатровой крышей на стропилах. По проекту реконструкции мечети, разработанному архитектором Р.В.Биляловым в 1989 г., восстанавливается трехъярусный минарет под шатровым завершением. Узкая лестница в дощатом коробе в юго-западном углу вестибюля ведет на чердак и минарет.

Фасады мечети расчленены поэтажными пилястрами и лопатками. С простенками в два окна на втором этаже чередуются одинарные и спаренные пилястры, а на первом этаже им соответствуют узкие и широкие рустованные лопатки. Равномерный ритм пилястр на продольных фасадах останавливается по краям узкими простенками в одно окно. Окна первого и второго этажей перекрыты лучковыми клинчатыми перемычками. Окна первого этажа имеют обрамление с «ушками» и замковым камнем. Окна второго этажа — наличники с лучковым сандриком на профилированных импостах. Декоративное оформление фасадов (пилястры, наличники окон, карниз и т.д.) характерно для «петербургского» барокко. В интерьере поверхности коробовых сводов, отделенных от стен профилированными карнизами, были украшены лепниной, аналогичной лепному декору мечети Марджани в Казани.

Мечеть в К. — памятник культового зодчества татар последней четверти XVIII — середины XIX в. с традиционным объемно-планировочным решением и оформлением фасадов и интерьеров в стиле барокко с сочетанием элементов декоративного искусства татар.

Лит-ра: *Салихов, Хайрутдинов.* Памятники, 161–162.

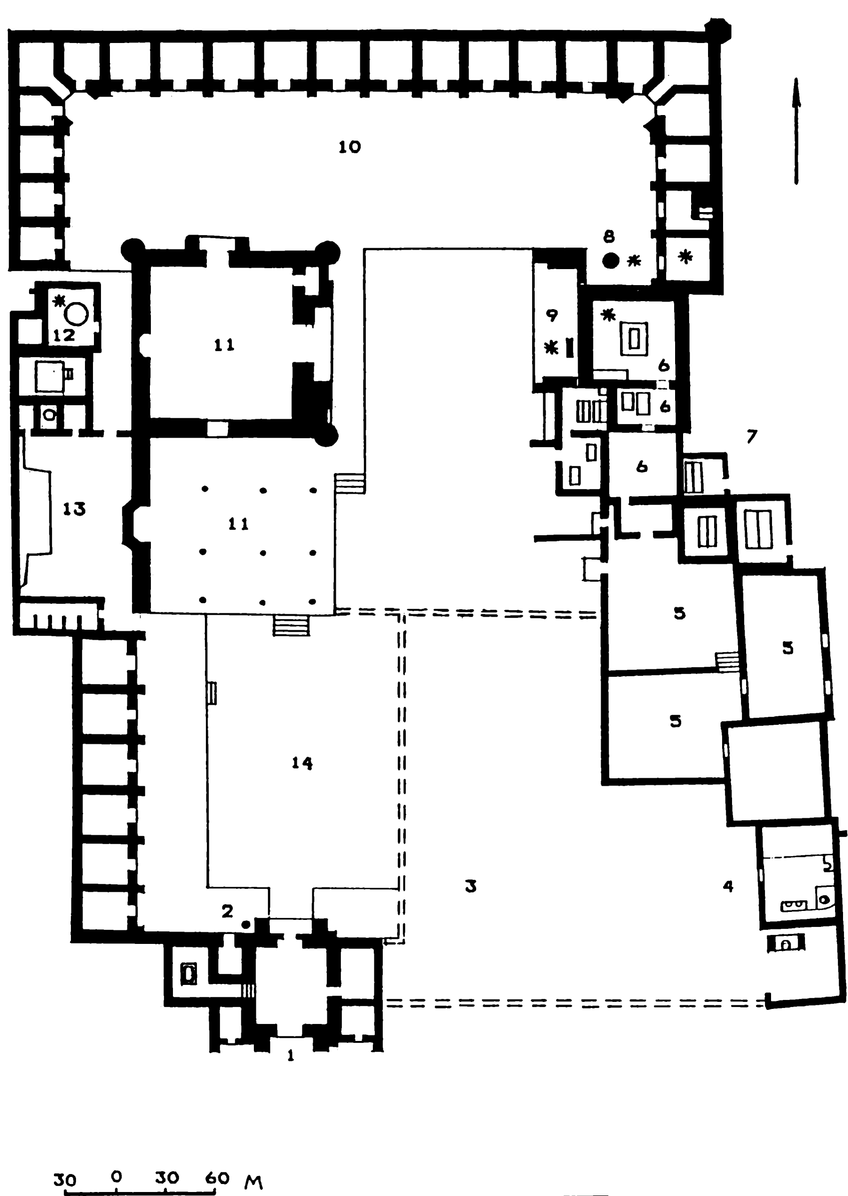
Х. Н.

Кыз-Биби («Дева»), или Огои (Ага-йи) Бузург («Великая госпожа»), — женская суфийская *ханака*, расположенная в Джондорском районе Бухарской области (Республика Узбекистан), в 30 км к западу от Бухары. Площадь около 0,5 га, основной вход — с юга, строительный материал — жженый кирпич. Ансамбль зданий, возведенных в основном на протяжении XIX в., располагается вокруг четырех дворов.

Мечеть-*ханака*, состоящая из зимнего (перекрытого массивным куполом) и летнего (с плоским балочным перекрытием, опирающимся на деревянные колонны) помещений, доминирует и объединяет здания ансамбля. Ее главный фасад (оформлен монументальным порталом, декорирован шлифованным кирпичом со вставками фигурного кирпича «бантик») обращен на восток, к *мазару* К.-Б. Северный фасад, выделенный небольшим порталом, связан с «монастырским» двором, который с трех сторон охватывают *худжры* (с каминами и *ташнау*), предназначавшиеся для длительного проживания. К южной части мечети-*ханаки* примыкал двор (для кратковременного пребывания паломников) с главным входом на территорию *ханаки*, оформленным *дарваза-ханой*. В *кибл*овой стене по сторонам михрабной ниши располагались два дверных проема, выводящих к колодцу, вода которого считалась целебной. После постройки в этой части бани *(хаммам)* и помещений для пятикратных ритуальных омовений (*тахарат-хана*) эти проемы были заложены.

Мазар К.-Б. представляет собой невзрачный двухкамерный мавзолей, возведенный, вероятно, в конце XVIII в. Его единственным украшением был *айван*, пристроенный позднее и обращенный к главному порталу мечети-*ханаки*. Он был декорирован резным деревом с зеркальными вставками (декорация утрачена). Под *айван*ом располагается надгробие из темно-серого мрамора. Его форма необычна: плоская квадратная плита, пробитая в центре. Надпись, выполненная по периметру надгробия, гласит: «Это — мавзолей благоуханной, лучезарной Ага-йи Бузург. Написал презренный раб Нийаз Мухаммад-*катиб*, год 1223 *хиджр*ы (1808 г.)». У северной стены мавзолея возвышается *туг* (высокий столб) с литым навершием (*панджа* — «пятерня»), на обеих сторонах которого имеются надписи и дата (на лицевой стороне) — 1287 г.х. (1870-71 г.).

С юга к мавзолею К-Б. примыкали многочисленные помещения, специально усложнявшие проход к *мазар*у. Здесь же располагались уединенные *мехмон-хана* (комната для гостей), мечеть для женщин и небольшие дворы (разобраны в 30-е гг., сохранился лишь мавзолей). В мавзолей и на женскую половину *ханаки* мужчины никогда не входили, эта практика сохраняется поныне. *Ошхана*, или *халим-хана*, и хозяйственный двор замыкали ансамбль с северо-востока, здесь находились многочисленные очаги и *тандыр*ы, хранилась утварь, в том числе огромные котлы для приготовления *халис*ы (ритуальное блюдо, которое готовят специальные повара — *ошпаз*ы; основные компоненты —



1) *дарваза-хана* с мавзолеем *суфия* и служебными помещениями;
2) *чилла-хана* с *туг*ом у входа; 3) хозяйственный двор; 4) кухня (*ош-хана*, или *халим-хана*);
5) женская половина; 6) *мазар* Кыз-Биби; 7) мусульманское кладбище; 8) *туг*;
9) *айван* с мраморным надгробием Кыз-Биби; 10) «монастырский» двор; 11) мечеть-*ханака*;
12) колодец; 13) баня (*хаммам*), совмещенная с *тахарат-хан*ой;
14) двор для кратковременного пребывания паломников; 15) здание для душевнобольных

Звездочками отмечены места отправления обрядов

баранина/говядина, но обязательно мясо барана/быка, и пшеница) для общественных трапез. Женская половина и *ош-хана* были отстроены в 1913–1914 гг. безымянным благодетелем, для этого неподалеку была сооружена большая печь (*хумдан*), в которой обжигали прямоугольный кирпич, известный как «солдати» и «европейский».

Снаружи *ханаки*, неподалеку от главного входа, находится помещение, в котором жили прикованные цепью к стене душевнобольные.

До начала 80-х гг. *ханака* была более чем наполовину засыпана движущимися песками, но оставалась популярной у жителей окрестных кишлаков.

Во время реставрационных работ была отстроена новая *ош-хана*. В *Науруз* (Новый год), в праздники разговенья (*'ид ал-фитр*) и жертвоприношения (*курбан-байрам*), в дни поминовения духов предков (четверг, воскресенье) сюда приезжает много людей. Мужчины заняты приготовлением пищи, а женщины совершают ритуал поклонения: к стволам *туг*ов привязывают обетные тряпицы и носовые платки, зажигают свечи, оставляют мелкие деньги, рассыпают зерно (в помещении, непосредственно примыкающем к мавзолею К.-Б., и в самом мавзолее, у колодца, у *туг*ов); воду из колодца переливают из сосуда в сосуд через отверстие в мраморном надгробии К.-Б., чтобы ребенок был умным и грамотным. На стенах мечети-*ханаки* можно увидеть разные «автографы», в том числе такого содержания: «Если я женюсь, то устрою здесь *худои* для К.-Б.».

Известны три предания, которые местное население связывает с К.-Б. Первое и наиболее архаичное делает ее дочерью Соломона. Согласно второму, возникновение *ханаки* синхронно строительству *мадрас*ы Мир-и Араб в Бухаре (первая треть XVI в.), а строитель последней якобы безуспешно сватался к К.-Б. Эту версию отчасти подтверждает автор Мазхар ал-'аджа'иб ва-маджма' ал-гара'иб («Собрание удивительных историй»). Наставница (*муршида*) одного из местных ответвлений братства накшбандийа — Мастура-*ханим*, или Ага-йи Бузург, заняла этот пост после *шайх*а Шади Гидйути и его супруги. В духе муршидства она была воспитана дедом и отцом. Среди ее *мурид*ов были мужчины и женщины, в частности Могол-*ханум* (или 'Айша-*ханум*) — сестра Бабура и супруга Шайбани-*хан*а. Умерла 16 рамадана 929/30 июля 1523 г.

Третье предание повествует о бездетной супружеской чете Мирзо Шарифа и Биби Шарифы. Последней было предсказано скорое рождение дочери, которая до 14 лет будет жить с родителями, а потом уйдет из дома и станет ученой (*ай-мулла*). Она отправится в место, которое называется Ага-йи Бузург, и будет там жить как посредница между Богом и людьми. Биби Ханифа — так назвали девочку — действительно к 14 годам овладела грамотой и поселилась в предсказанном ее матери месте, посвятив себя молитвам и врачеванию. Однажды она вошла в одну из *худжр* и исчезла. Каждую пятницу женщины приносили ей в определенное место воду, кислое молоко и расческу. К.-Б. мылась, никому не показываясь. Посредником между ею и людьми стал *суфий*, который позднее был похоронен в одном из помещений *ханаки*.

Лит-ра: *В.А.Шишкин*. Варахша. М., 1963, 135–136; *Б.Бабаджанов*. О женских суфийских центрах-мазарах в Средней Азии XVI–XVII вв. // Международная конференция «Средняя Азия и мировая цивилизация». Тезисы докладов. Таш., 1992, 17–18.

Е. Н.

Кырхляр (искаженная форма исходного тюрк. названия Кырклар — мн.ч. от *кырк* «сорок») — место захоронения 40 «мучеников за веру» (*шахид*ов), одно из древнейших и почитаемых «святых» мест мусульман на Северном Кавказе. В источниках сохранились исторические названия К.: Чилтанан (перс., образовано слиянием сокращенной формы числительного *чехел* «сорок», слова *тан* «тело», «плоть», «человек» и суффикса мн.ч. *-ан*) и Джабал ал-арба'ин (араб. «Гора сорока»). Могильник у северной стены Дербента, напротив одноименных ворот Кырхляр-капы (исторические названия — Баб ал-джихад, Баб ал-кабир), главных северных ворот города. В настоящее время находится в центре северного кладбища Дербента.

К. представляет собой огороженный комплекс надмогильных саркофагов, высеченных из цельных каменных блоков. Саркофа-

ги расположены в четыре ряда и ориентированы по оси запад–восток. Среди них заметно выделяется группа памятников, более крупных по сравнению с остальными. Саркофагообразная форма памятников имеет аналогии в погребальном обряде арабов: так, в эпоху средневековья в Багдаде и других арабских городах грунтовые могилы сверху обкладывались холмиками из камней, так что получалось нечто похожее на саркофаг.

История К. восходит к временам ранних сельджукских завоеваний. Молва удревняет местное святилище еще на несколько столетий, связывая его происхождение с эпохой арабо-хазарских войн. Местные жители верят, что здесь похоронены арабские военачальники, погибшие в борьбе за установление ислама. Дагестанская хроника Дарбанд-нама относит возникновение К. к VII в. В хронике утверждается, что здесь похоронено 40 арабских мучеников во главе с Салманом б. Раби‘а. Дмитрий Кантемир, в начале XVIII в. обстоятельно изучивший дербентские древности, зафиксировал предание об огузском происхождении этих могил. Речь в нем идет о 40 «мучениках» за веру, тюркских *гази*ях, судя по именам, перечисленным в Дарбанд-нама. В первоначальной версии Дарбанд-нама, написанной в начале XII в., говорилось о 50 «мучениках», однако затем это число было уменьшено до сакрального и в христианстве, и в исламе — 40: во многих религиозных системах считается, что на 40-й день после смерти душа окончательно отделяется от тела. В то же время в преданиях, связанных с К., обнаруживаются прямые параллели с восточнохристианской (византийской) легендой о 40 православных «мучениках» и «святых воинах». В Государственном Эрмитаже экспонируется византийский триптих X — начала XI в., в центральной части которого изображено 40 «мучеников» на Севастийском озере. Они стоят рядами по 10 человек, едва прикрытые одеждами, а над их головами — Бог в окружении ангелов, что символизирует рай. В боковых створках триптиха размещено еще по 4 «святых воина».

В Дарбанд-нама перечислены имена некоторых из погребенных в К. «мучеников»: *султан* Пир-‘Али ад-Димашки, *султан* Чумга, *султан* Кух-хан (?), *султан хаджжи* Шамс ад-дин, *султан* Бабá, *султан* Кучек и др.

По всей видимости, имя Пир-‘Али ад-Димашки после его смерти сохранилось как название военного поселения, расположенного в непосредственной близости от дербентской цитадели (*кал‘ат* ал-Баб). В современной топонимике это названия Пирдимашки, Пирдемешки, Гирмешки и т.д. Под 1055 г. в местной хронике начала XII в., Та’рих ал-Баб, зафиксирован топоним, по написанию напоминающий Пирдимашки. В том году владетель Сарира, собрав сводный отряд, в составе которого были и тюрки, двинулся на ал-Баб на помощь *ра’ис*ам, но расположился лагерем у Димишка/Димашка. Затем он отправил людей к Баб ал-джихад, откуда они угнали скот. Если под Димишком/Димашком Та’рих ал-Баб подразумевает Пирдимашки, а не дербентские врата Баб Димашк, то источник предлагает нижнюю датировку К.: не все его памятники относятся к концу XI в.; ‘Али ад-Димашки, руководивший военным гарнизоном ближайшего к ал-Бабу военного укрепления, за которым впоследствии закрепилось его имя, явно скончался задолго до этого времени.

В качестве дополнительного датирующего материала для определения времени образования К. выступают эпиграфические надписи, обнаруженные на подобных саркофагах. Все они выполнены в одном и том же стиле, характерном для сельджукской эпохи, — куфическим шрифтом с ясно выраженными элементами «цветения». Палеографически тексты датируются в пределах XI–XII вв., причем эти датировки подтверждаются куфическим текстом на саркофаге, обнаруженном на южном могильнике Дербента. Текст памятника гласит: «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного. Это могила Махмуда б. Аби-л-Хасана, сына убитого за веру… Да помилует его Аллах… Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха». Далее надпись продолжается на южной и северной сторонах: «Боже, когда соберешь первых и последних, то прости раба твоего, бедного обладателя этой могилы, да помилует его Аллах! Год четыреста шестьдесят девятый». 469 год *хиджр*ы начался 5 августа 1076 г. и закончился 24 июля 1077 г.

Эпитафия одного из *гази*ев, также сельджукского происхождения, похороненного

на северном кладбище Дербента неподалеку от К., гласит: «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного. Нет божества, кроме Аллаха, Мухаммад — посланник Аллаха, ‘Али — святой Аллаха (*вали*). Это могила павшего *шахид*а *султан*а *х^ваджи* Шамс ад-дина б. *х^ваджи* Рукн ад-дина. В почитаемом месяце *раджаб* пятьсот тридцатого года *хиджр*ы Пророка». Указанная в эпитафии дата, относящаяся к периоду между 5 апреля и 4 мая 1136 г., соответствует тому времени, когда формирование погребально-культового комплекса в основном уже завершилось. Таким образом, в могилах К. погребены предводители отрядов «воителей за веру», или *гази*ев, которых в сельджукскую эпоху почетно титуловали *султан*ами. Захоронение тюркских *шахид*ов под стенами цитадели было исторически возможно лишь с последней четверти XI в.: при Йагме, представителе Сельджукидов в Баб ал-абвабе, и при Сау-Тегине, *хаджиб*е Сельджукидов, под руководством которого город превратился в военно-политический аванпост Сельджукской империи на Кавказе.

Значение К. как объекта культового поклонения временами падало, но традиции, связанные с памятником, никогда не прерывались. П.И.Спасский, впервые описавший могильник, отмечал, что мусульмане-сунниты свято чтут эти могилы и верят в их чудодейственную силу: заступничество погребенных в них «святых» вызывает обильный дождь, бездетные женщины с молитвой подвязывают небольшие лоскутки к веткам растущих на К. кустов, веря, что у них будут рождаться дети. По нашим наблюдениям, памятнику поклоняются не только сунниты, но и шииты.

За последнее десятилетие в сфере организации службы на К. произошли определенные изменения. Святилище обрело добровольных смотрителей, ухаживающих за памятником. Они регулируют поток страждущих приобщиться божественной благодати, исходящей из могил похороненных здесь «святых мучеников». Новые элементы появились и в сфере ритуала. В частности, паломники льют воду на памятник из выемки в одном из саркофагов или из специального сосуда. Некоторым из паломников дают чудодейственную землю, завернутую в лоскуток белой ткани, которая якобы спасает от сглаза и других подобных напастей. Среди паломников К. сложился обычай отдавать небольшие пожертвования на содержание святого места и помощь страждущим.

Лит-ра: Derbend-Nameh; *Лавров*. Эпиграфические памятники, ч. 1, 63; *Шихсаидов*. Эпиграфические памятники, 124–127; *Кудрявцев*. Древний Дербент; *Аликберов*. Эпоха, 483–486.

А. А.

Кэшэне (тюрк. «усыпальница», «мавзолей») — архитектурное сооружение из камня или кирпича над могилами знатных людей в средневековых исламских государствах. Урал является северной окраиной распространения К., встречающихся также в Средней Азии и Казахстане.

К. Бэндэбике — историко-архитектурный памятник XV–XVI вв., находится на окраине села Максютово Кугарчинского района Республики Башкортостан. Исследован в 1968–1969 гг. археологом Н.А.Мажитовым. Основу сооружения составляет прямоугольник 8,7×7 м, толщина стен — 1,1 м. Кладка кирпичная, двухцветная. На фоне серых кирпичей красными выложен елочный узор. Верхняя часть и купол обвалились, но детали тромпов указывают на то, что стены переходили в восьмигранник. В погребальную камеру ведет узкий дверной проем. Над порталом — сводчатый потолок, пол — из саманного кирпича. Могила на высоте 40 см от пола прикрыта известняковыми плитами. Вдоль стен была сооружена кирпичная кладка из 10 рядов, выступавшая на поверхность земли и обмазанная снаружи белой глиной. Внутри ящика обнаружен костяк женщины. Согласно башкирской легенде, здесь погребена знатная женщина Бэндэбике, призывавшая своего мужа Ерэнсе-сэсэна жить в дружбе с казахами.

К. Кызыл Мечеть — историко-архитектурный памятник XIV–XV вв., расположен в Тоцком районе Оренбургской области. Исследован краеведом С.А.Поповым в 1968 г. Представляет собой комплекс из трех К. из красного обожженного кирпича. В основании — прямоугольные сооружения 12,5×6,5, 9×5, 6,3×5,6 м, толщина стен — 60 см. Раскопаны соответственно 7-е, 3-е и 2-е погре-

бения; одно в кирпичном склепе. Найдены металлическая чаша, куски парчовой одежды, ножницы, серебряное зеркало и другие вещи.

К. Тамерлана — историко-архитектурный памятник, ориентировочно XIV–XV вв., расположен на берегу оз. Кэшэне на юге Челябинской области. Исследован в 1889 г. академиком Э.Ю.Петри. Четырехугольное монументальное здание, заканчивающееся 12-гранной пирамидой, выстроено из кирпичей квадратной формы. Потолок в форме сферического купола, в углах — тромпы со сталактитами. С южной стороны — дверь, с восточной и западной — квадратные окна. Имеет сложный портал, украшенный пилонами. Внутри здания выявлены остатки нескольких захоронений, в них найдены золотые серьги, перстни, куски шелковой ткани. Здание отреставрировано в 1984 г.

К. Тура-хана — историко-архитектурный памятник XIV–XV вв., расположен в Чишминском районе в 50 км от г. Уфы, в бассейне р. Дёма. На плане представляет квадрат (сторона 6,6 м), который на высоте 1,8 м от уровня пола посредством тромпов переходит в полусферический купол, снаружи — в восьмигранник. Перед входом, обращенным на восток, сводчатый портал высотой 3,4 м с площадкой и ступенями внутрь. По описанию В.С.Юматова (1845 г.), в кровле была дубовая дверь с выступающей пяткой и штырем для укрепления в вырезах камня. Раскопан Г.Н.Гарустовичем в 1988 г. Внутри мавзолея выявлено несколько мусульманских захоронений XIV–XV вв. По преданиям, сооружение являлось «Домом суда», рядом находилась каменная мечеть, заложенная в память о жене Тура-*хана*. Мечеть и К. входили в единый ритуально-архитектурный комплекс, принадлежавший башкирским *хан*ам.

К. Хусайн-бека — историко-архитектурный памятник XIV в., расположен на территории кладбища Акзират рядом с оз. Акзират в Чишминском районе (около станции Чишмы). Возведен над могилой Хусайн-*бека*, сына «великого *Бека* ‘Умара Тарази в Туркистане», о чем свидетельствует надпись на могильной плите. Датируется 1341-42 г. (742 г.х.). Современное здание мавзолея (8,5ʋ8,5 м) со сводчатым куполом построено в 1911 г. Сохранилась подземная часть старого фундамента. По описанию В.С.Юматова (1845), стены мавзолея толщиной 1,57 м были выложены из неотесанного камня на известковом растворе. В плане — квадрат (сторона 8,4 м), который на высоте 2,1 м от уровня пола переходит к восьмиграннику, затем к кругу. Высота здания — 4,2 м; изнутри стены были оштукатурены. К.Х.-б. — типичный памятник золотоордынской знати XIV–XV вв., отражающий время окончательного утверждения ислама в Башкирии.

Лит-ра: *И.Кастанье.* Развалины Болгасын и Челкарская степь // Тр. Оренбургской ученой архивной комиссии. Оренбург, 1907, вып. XIX; *Б.Г.Калимуллин.* Архитектурные памятники Башкирии. Уфа, 1956; *А.П.Смирнов.* Железный век Башкирии // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1957, № 58; *Г.В.Юсупов.* Введение в булгаро-татарскую эпитафику. М., 1960; *С.А.Попов.* Тайны пятимаров. Челябинск, 1971.

Н. М.



ал-Лакзи, Йусуф б. ал-Хусайн б. Да’уд Абу Йа‘куб ал-Факих ал-Баби (ум. до 1089-90 г.) — знаток *хадис*ов и придворный историограф династии Аглабидов, правителей Баб ал-абваба (Дербента). Последователь школы аш-Шафи‘и. Родом из «страны лезгин» (*Билад лакз*). Обучался в Багдаде у шафи‘ита Абу-л-Музаффара ас-Сам‘ани (ум. в 1096 г.), деда автора «Китаб ал-ансаб» Абу Са‘да. Был знаком и с Абу Бакром ас-Сам‘ани, сыном Абу-л-Музаффара.

Сын ал-Л. — Абу ‘Абд Аллах ал-Хасан (ум. в середине XII в.) — избрал суфийский Путь и проповедовал аш‘аритские взгляды.

Он учился в Багдаде у *суфия*-аш'арита Ибн аз-Захра' ат-Турайсиси (ум. в 1103 г.), последователя школы Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 1071 г.), с сыном которого, Абу Насром, он постигал суфийский Путь в *рибате* Абу Са'да ас-Суфи. Ал-Хасан ал-Лакзи был особенно близок к *суфию*-шафи'иту Абу Исхаку Ибрахиму б. Мухаммаду ас-Суфи (ум. в 1148 г.), ученику Абу Хамида ал-Газали.

Ал-Л. — автор хроники Дарбанд-нама, важнейшего источника по истории ислама на Кавказе. До настоящего времени под этим названием подразумевалось компилятивное сочинение XVII в. Мухаммада ал-Аваби ал-Акташи. Известное в многочисленных персидских, арабских, тюркских и дагестанских списках, оно выдержало целый ряд комментированных изданий на английском, немецком, русском, французском и других языках. Однако проблема его протографа X–XII вв., о существовании которого говорили многие исследователи, до сих пор не была решена из-за отсутствия достаточных фактических данных. Раскрыть некоторые аспекты этой проблемы позволяет изучение новых источников. В частности, один из ближайших учеников ал-Л. — Абу Бакр Мухаммад ад-Дарбанди (ум. в 1145 г.) — на рубеже XI–XII вв. написал объемистый суфийский энциклопедический словарь Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик («Базилик истин и сад тонкостей»), который сохранился до наших дней. Из рукописи этого сочинения явствует, что в конце XI в. в Дербенте с помощью Сельджукидов произошла смена власти: правление династии Хашимидов было пресечено, к власти пришли Аглабиды, представители местной знати. Именно по этой причине Маммус ал-Лакзи, историограф Хашимидов и автор Та'рих Баб ал-абваб ва-Ширван, был вынужден прервать повествование своей хроники и бежать из Дербента. Аглабиды нуждались в серьезном обосновании своих политических претензий на верховенство в Дербентском эмирате, поэтому появление проаглабидского источника было закономерным.

Мухаммад ал-Акташи прямо пишет о том, что при описании ранней истории он пользовался только одним источником — Таварих-и Дарбанд-нама. В его задачу входило перевести на тюркский язык наиболее интересные фрагменты этого источника, касающиеся истории построения и завоевания Баб ал-абваба, при этом он должен был избегать персидских и арабских выражений и сложных терминов. Исследования показывают, что ал-Акташи действительно писал свой труд с использованием источника, принадлежавшего к ярко выраженной проаглабидской ориентации. Возможность существования такого источника допускал и В.Ф.Минорский, правда, лишь в качестве одной из возможных версий. Решение этого вопроса позволило бы помимо всего прочего выявить степень достоверности различных сведений Дарбанд-нама: некоторые фрагменты источника, представляющие собой попытки историографа Аглабидов намеренно удревнить этот род и подвести под его претензии фундамент традиций, по сей день воспринимаются исследователями без должного критического анализа. То обстоятельство, что проаглабидский протограф Дарбанд-нама содержит массу неточностей и ошибок, которых нет в Та'рих Баб ал-абваб ва-Ширван, показывает, что автор его не был знаком с этой хроникой. Таким образом, протограф этого сочинения, точнее, первоначальная версия Дарбанд-нама, давшая название позднейшей компиляции ал-Акташи, могла быть написана после прихода к власти Аглабидов (1075 г.), но до появления в Дербенте хроники (после 1106 г.). Самого автора ее следовало бы искать среди дербентских историков, симпатизировавших Аглабидам. Об этом прямо говорит Мухаммад ад-Дарбанди в своем Райхан ал-хака'ик: в ходе политического противоборства в городе некоторые дербентские *шайхи* открыто выступили на стороне Аглабидов. Наиболее ревностным сторонником новой власти показал себя именно ал-Л. О его преданности Аглабидам свидетельствует хотя бы тот факт, что, когда суфийская верхушка, поддержанная народом, выступила в Дербенте против *эмира* с требованием выпустить из тюрьмы судью Абу Му'аммара и его сына, отсидевших свой срок, он сначала отправил своего ученика Мухаммада ад-Дарбанди понаблюдать за этими событиями, а затем сам отправился отговаривать от выступлений их главного зачинщика — суфия Абу-л-Хасана ал-Джурджани.

Сочинение некоего Йусуфа ад-Дарбанди, озаглавленное Дарбанд-нама, уже упоминалось в научной литературе в числе исторических источников, созданных в XIX в. Однако данная рукопись так и не была атрибутирована. Личность автора также оставалась неизвестной: ни один автор XIX в. не упоминает Йусуфа ад-Дарбанди как своего современника. С другой стороны, вряд ли компиляция нового времени была бы названа столь известным именем. Наконец, имя Йусуфа ад-Дарбанди приводится в одном из матенадаранских списков Дарбанд-нама в качестве его автора. Несомненно, это еще одно, помимо Райхан ал-хака'ик, упоминание в источниках имени автора первоначальной редакции Дарбанд-нама. Зная, что ал-Л. скончался до 1089-90 г., можно сузить хронологические рамки написания первоначального Дарбанд-нама до 80-х гг. XI в.

Лит-ра: *ад-Дарбанди.* Райхан, 34а; *Ибн ал-'Имад.* Шазарат, IV, 135; *Минорский.* История, 21–26; *Ч.А.Стори.* Персидская литература. Биобиблиографический обзор. Перераб. и доп. Ю.Э.Брегель. Ч. I–III. М., 1972, 1284; *В.В.Бартольд.* К вопросу о происхождении Дербенд-наме // *Бартольд.* Соч., 8; *А.Р.Шихсаидов.* К изучению дагестанских исторических сочинений // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Вып. 1. М., 1989, 176; *Шихсаидов, Айтберов, Оразаев.* Сочинения; *Аликберов.* Автореферат; *он же.* О протографе Дарбанд-нама и его авторе // Восток: прошлое и будущее народов. М., 1991, 4, 63–65; *он же.* Эпоха, 313–318.

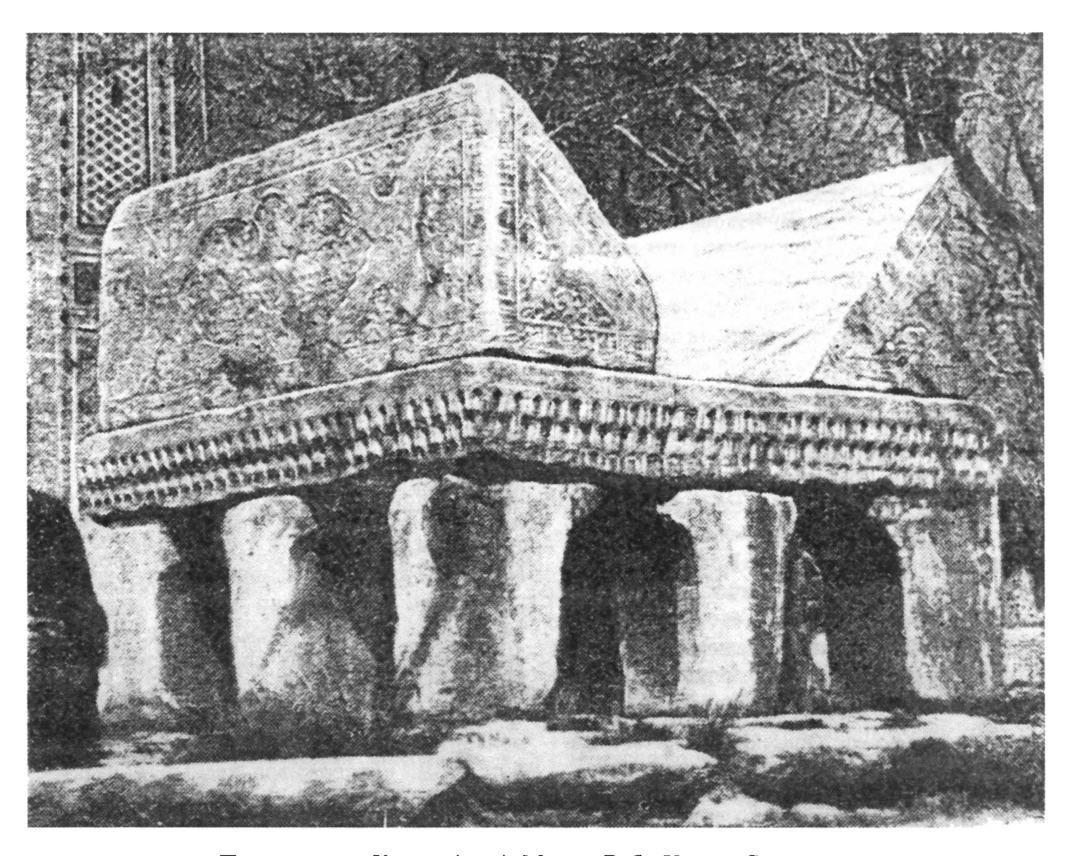
А. А.

ал-Лакзи, Маммус б. ал-Хасан б. Мухаммад Абу 'Абд Аллах ад-Дарбанди (приблизительно 1040–1110 гг.), — знаток *хадис*ов и историк, один из влиятельнейших *шайх*ов Баб ал-абваба (Дербента). Родился в Дербенте в семье выходцев из «страны лезгин» (*Билад лакз*) — государственного образования к юго-западу от Дербентского эмирата. Отец его — *мухаддис* и историк Абу-л-Валид ал-Хасан б. Мухаммад ад-Дарбанди ал-Балхи ас-Суфи (ум. в 1064 г.) — личность, широко известная мусульманским биографам. По свидетельству источников, Абу-л-Валид — ученик «*имама мухаддис*ов Мавараннахра» и автора «Истории Бухары» Абу 'Абд Аллаха Мухаммада б. Ахмада ал-Гунджара (ум. в 1021 г.). Он получил от ал-Гунджара право на передачу текста «Истории Бухары».

Ал-Л. учился в различных городах Халифата, в том числе в Багдаде, Самарканде и Бухаре. Наиболее видный из учителей ал-Л. — ал-Хатиб ал-Багдади, багдадский историк и знаток *хадис*ов, автор многотомной «Истории Багдада». Сам ал-Хатиб ал-Багдади в свое время обучался у отца ал-Л. По крайней мере при изложении биографий выходцев из Бухары автор «Истории Багдада» неоднократно ссылается на Абу-л-Валида ад-Дарбанди.

Происхождение и основательное образование позволили ал-Л. стать придворным историографом Хашимидов, правителей Дербентского эмирата. Он — автор хроники Та'рих Баб ал-абваб ва-Ширван («История Дербента и Ширвана»), хорошо известной исследователям, но до недавнего времени считавшейся анонимной. После сельджукского завоевания Дербента и прихода к власти Аглабидов в 1075 г. ал-Л. был вынужден покинуть город и поселиться в Багдаде, где стал последователем Абу Бакра Мухаммада ал-Марвази, известного как Ибн ал-Хадиба ад-Даккак (ум. в 1095 г.). Ал-Л. поддерживал связи с аш'аритами и *суфи*ями, в частности с *суфи*ем-ханбалитом Абу-л-Хусайном Ибн ат-Туйури (ум. в 1107 г.), учеником Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 1071 г.). Он часто посещал *мадрас*у ан-Низамийа, чем, видимо, и объясняется широта его духовных связей. Ал-Л. был знаком с крупнейшими учеными своего времени: руководителем *мадрас*ы ан-Низамиа в Багдаде Абу Исхаком аш-Ширази, Абу Насром ал-Кушайри, Абу Хамидом ал-Газали. Он оказывал всяческую поддержку начинающим ученым, в частности Мусе б. Ибрахиму ал-Лакзи, который по рекомендации своего покровителя изучал шафи'итское право в ан-Низамии под руководством ал-Газали. Впоследствии Муса ал-Лакзи успешно работал в Бухаре, где в свое время обучался сам ал-Л. и его отец.

Один из учеников ал-Л. — *суфий* Абу Бакр Мухаммад ад-Дарбанди (ум. в 1145 г.), автор Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-да ка'ик



Подставка для Корана (*лаух*). Мечеть Биби-Ханым, Самарканд

(«Базилик истин и сад тонкостей»), который обязан своему учителю знакомством со многими багдадскими учеными, в частности с тем же ал-Газали, Ибн ал-Хадибой и его дочерью Каримой ал-Марвазийа (ум. в 1098 г.).

Лит-ра: *Йакут.* Му'джам, II, 478, 564; *Ибн ал-'Имад.* Шазарат, III, 301; *ад-Дарбанди.* Райхан, 47а, 195а; *Минорский.* История; *З.А.Саидов.* Сведения арабоязычных биографических сочинений об Абу-л-Валиде ад-Дербенди. Биография образованного лица как вид источников по истории средневекового Дербента // Источниковедение истории и культуры народов Дагестана и Северного Кавказа: принципы и методы изучения, оценки и использования. Махачкала, 1991, 70–73; *Аликберов.* Автореферат; *он же.* Об авторе исторической хроники XI в. «Та'рих Баб ал-абваб ва-Ширван» // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991, 119–121; *он же.* Эпоха, 266–268.

А. А.

Лаух (араб.-перс.) — 1) доска, дощечка, которой пользовались ученики начальных школ при обучении письму; 2) намогильная плита (каменная или мраморная) в мавзолеях и *мазар*ах; 3) в Средней Азии Л. — складная подставка (деревянная или металлическая) для чтения книг. В сложенном виде она представляет собой плоскую доску размером 33υ17 см, в раскрытом — маленький пюпитр, на который клали раскрытую книгу. Поверхность Л. покрывалась, как правило, расписным либо резным в виде растительных и геометрических узоров орнаментом.

Уникальная по своим размерам подставка для Корана хранится ныне во дворе мечети Биби-Ханым в Самарканде. Она находится на каменном постаменте, поддерживаемом девятью симметрично расположенными каменными столбиками высотой 60 см. Длина

Л.— 2 м, ширина — 2,3 м, высота по углам — 75 см, в середине — 25 см. Подставка изготовлена из двух цельных кусков белого мрамора в виде трехгранных призм (одна из них позднее была разбита). Внешняя сторона Л. оформлена тончайшим плетением резного растительного орнамента, окаймленного полосой надписей. Текст гласит, что этот Л. был изготовлен по приказу «великого *султан*а, милостивейшего *хакан*а, покровителя веры, блюстителя ханафитского толка... Улуг-*бек*а».

Еще в первой трети XVIII в. очевидцы свидетельствовали, что этот Л. с раскрытым Кораном на нем находился внутри мечети Биби-Хоним. По сведениям Н.Ханыкова (1841 г.), из образовавшегося отверстия на куполе мечети Биби-Хоним был виден Л., обращенный к высокому окну. По преданию, из этого окна Биби-Хоним читала Коран, написанный большими буквами и лежавший на Л.

До сих пор существует поверье, что прикосновение к Л. избавляет от любых болезней.

Лит-ра: *Н.Ханыков.* Описание Бухарского ханства. СПб.,1843, 104; *Рахимов.* Обучение детей.

Д. А.

Лутф Аллах Чусти б. Фатх Аллах (ок. 1485 — 1571) — известный предводитель братства накшбандийа и политический деятель Мавараннахра. Родился в селении Чадак (в 10 км к западу от Ахсиката). Его отец получил *иршад* у йасавитского *шайх*а. После окончания *мадрас*ы в Ахсикате Л. Ч. вернулся в Чадак. Вскоре из-за какой-то составленной им *фатв*ы местное население стало проявлять враждебность к семье Л. Ч., что вынудило ее покинуть родные края и поселиться в Джусе (совр. Чуст). Там Л. Ч. стал *мурид*ом ученика *х^ваджа* Ахрара — Шах-Хусайна Ахси (ум. в 1529 г.) из семейства бухарских *суфи*ев Шах-Ахси. Через некоторое время Шах-Хусайн отправил Л. Ч. в Бухару (в 1508 г.) к Мухаммаду Кази, который тогда управлял делами *кархана-йи х^ваджаган* (накшбандийа). После смерти Мухаммада Кази (1516 г.) Л. Ч., преодолев некоторые сомнения, признал статус главы братства (*пишва-йи тарикат*) за другим учеником Мухаммада Кази — Махдум-и А'замом Касани. По распоряжению последнего Л. Ч. были «поручены все братья (накшбандийа) Фарганы/Ферганы и Ташкента». Подобно своему новому *пир*у, Л. Ч. сумел завоевать авторитет среди удельных Шайбанидов (1500–1601) и часто использовал свое влияние для пресечения междоусобиц и ограничения произвола придворных *амир*ов и *бек*ов.

Многие ученики Махдум-и А'зама проявляли недовольство («зависть») возрастающим влиянием Л. Ч. и старались оклеветать его. Однако Махдум-и А'зам подтверждал свое расположение к Л. Ч. и даже передал ему на воспитание своего сына Исхака-*вали* (потомки последнего — каратаглык — от брака с дочерью Л. Ч. переселились в Яркенд, где в конце XVII в. им удалось захватить власть). Смерть Махдум-и А'зама (1542 г.) усилила разногласия в братстве накшбандийа. Особенно острой была борьба за право быть преемником в руководстве братством между Л. Ч. и *х^ваджо*й Исламом Джуйбари, что привело к фактическому расколу накшбандии. Соответственно поляризовались их политические ориентации: Л. Ч. поддерживал тесный контакт с ташкентским правителем Барак-*хан*ом (1552–1555), противнику которого в борьбе за трон Мавараннахра 'Абд Аллах-*хан*у II (1583–1598) всестороннюю поддержку оказывал Ислам Джуйбари. Победа 'Абд Аллах-*хан*а означала фактическое укрепление и географическое расширение влияния *х^ваджи* Ислама. Но это не объединило братство: последователи Л. Ч. продолжали действовать в окраинных районах Мавараннахра (Ташкент, Фергана, Хисар) вплоть до начала XX в.

Примечательны споры и столкновения Л. Ч. с ташкентскими и самаркандскими последователями Хусайна Хорезми (ум. в 1551 г. в Халабе/Алеппо во время *хаджж*а), с именем которого связано кратковременное возрождение деятельности братства кубравийа в Мавараннахре. В неоднократных публичных дискуссиях Л. Ч. обвинял членов кубравийа в рафидизме (шиизме) — Хусайн Хорезми принадлежал к шиитской ветви кубравийа. Особо острым было столкновение с членами кубравийа в Самарканде; в результате по приказу «*мурид*а» Хусайна Хорезми, престолонаследника Султана

Са‘ида (первое правление — 1552–1553, второе — 1555–1568), Л. Ч. был схвачен и после публичного обрития бороды изгнан из города. В ответ Л. Ч. стал побуждать своего покровителя Барак-*хан*а захватить Самарканд, который тому удалось взять со второй попытки (конец 1553 г.). Столкновение с братством кубравийа, облеченное в форму конфессионального спора, в действительности было борьбой за зоны влияния и новых *мурид*ов. Развитие же конфликта придавало ему политическую окраску и служило предлогом к проявлению агрессивности между правящими ветвями Шайбанидов.

В биографиях Л. Ч. упоминаются лишь два небольших послания (*рисала*), написанных им в виде назиданий (*танбих*) своим ученикам. Из последователей Л. Ч. следует упомянуть *мулл*у Фатх Аллаха ал-Бухари, который по пути в Макку/Мекку оставил учеников в Крыму и ар-Руме (Малой Азии). Он остался жить в Мекке, где основал кружок (*да'ира*) накшбандийа-дахбидийа, члены которого придерживались тихого (*хафи*) *зикра*.

Л. Ч. похоронен, по одним сведениям, в Чусте, по другим — в Хисаре (совр. Гиссар).

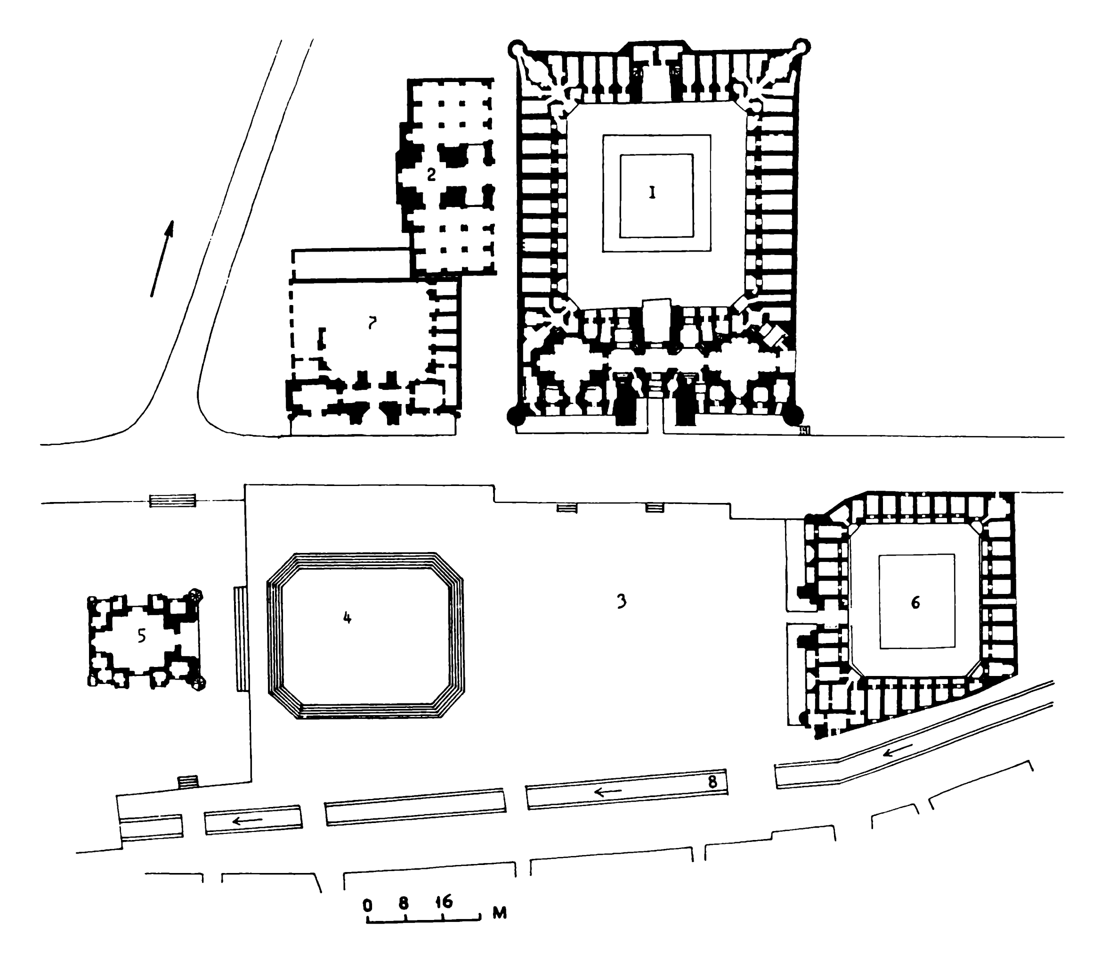
Лит-ра: *ат-Ташканди*. Манакиб; *Мухаммад Рахим*. Сирадж; *Абу-л-Бака'*. Джами‘, 3–10; *Бартольд*. Соч., 8, 378–379; *Вяткин*. Шейхи Джуйбари, 7–8; *Семенов*. Уникальный памятник; *De Weese*. Les Kubrawiya, 77–78, 81–83.

Б. Б.

Ляби (Лаб-и) **Хауз** — один из крупнейших архитектурных ансамблей (XVI–XVII вв.) Бухары, расположенный в восточной части Хисар-и нау, или Хисар-и бирун (Нового города), и вытянутый в широтном направлении вдоль торговых улиц. Композиционным центром является большой *хауз*, по сторонам которого — две *мадрас*ы и *ханака*, возведенные из жженого кирпича.

Мадраса Кулбаба Кукалдаша (60–70-е гг. XVI в.), названная по имени строителя — молочного брата и ближайшего соратника ‘Абд Аллах-*хан*а II, расположена в северной части ансамбля и главным южным фасадом обращена на торговую площадь. К западу от нее некогда находилась соборная мечеть Шона (снесена в 60-е гг. XX в.), возведенная отцом строителя *мадрас*ы — *амир*ом Йар Мухаммад-*ата*, воспитателем ‘Абд Аллах-*хана*. Традиционная в плане, *мадраса* по количеству *худжр* (более 150) — самая большая в Бухаре, приподнята на довольно обширной *суф*е — площадке (*сахн*), ныне укороченной более чем наполовину. Вход на главном фасаде оформлен монументальным порталом с глубокой сводчатой нишей, фланкированной по сторонам изящными колоннами из полупрозрачного зеленого оникса. Наружные боковые и задний фасады, подобно главному, оформлены по второму этажу глубокими лоджиями. В стенах вестибюля, состоящего из трех помещений, вытянутых по поперечной оси, расположены входы — в мечеть, *дарс-хан*у, на лестницы, ведущие на второй этаж в помещения библиотеки, и в коридоры, выводящие во двор. Дополнительные входы в мечеть и *дарс-хан*у устроены на главном фасаде; был еще один вход на восточном фасаде, оформленный глубокой сводчатой нишей. Квадратные в плане, с глубокими нишами на осях, мечеть и *дарс-хан*а имеют уникальные перекрытия, представляющие собой систему пересекающихся арок; в декорации использованы ганчевые своды и сталактиты. Большой двор *мадрас*ы обведен в два этажа аркатурой, за которой располагаются *худжр*ы, в некоторых из них сохранился декор — росписи, резьба по ганчу (алебастр). На главной оси двора устроены глубокие *айван*ы, оформленные массивными порталами. На них сохранились фрагменты коранических надписей, выполненных почерком *сулс*. В тимпанах арок снаружи и внутри здания остались фрагменты от некогда богатого декора расписной майоликой. На главном фасаде сохранились деревянные резные ворота, сильно поврежденные. Их полотнища, собранные из звездчатых фигур, образуют сложный гирих. В XVI в. *мадраса* Кукалдаш была построена и в Ташкенте.

В первые десятилетия XVII в. к югу от *мадрас*ы на средства *вазир*а Имам-*кули-хан*а — Надира Диван-*биги* были возведены основные сооружения ансамбля: *ханака, мадраса* и *хауз*, получившие названия по имени основателя. *Ханака* замыкает ансамбль с запада, возведена на довольно высокой *суфе* и обращена главным фасадом на восток.



План архитектурного ансамбля Ляби (Лаб-и) Хауз
1) *мадраса* Кукалдаш; 2) мечеть Шона; 3) торговая площадь; 4) *хауз*;
5) *ханака* Надир Диван-биги; 6) *мадраса* Надир Диван-биги;
7) *мадраса дамуллы* Ир-Назара Ильчи

Стройный портал с глубокой нишей фланкирован угловыми башнями (*гулдаста*). В боковых фасадах также расположены входы, отмеченные невысокими порталами. Первоначальный декор интерьера *ханаки* во время капитального ремонта при *амир*е ‘Алим-*хан*е, в 1914–1916 гг., был закрыт надписями и орнаментами, выполненными масляными красками. Над михрабной нишей приведены фрагмент коранической надписи и даты возведения и ремонта. Вокруг центрального зала в два этажа расположены небольшие *худжры*. В 70-е гг., на основании документальных остатков, был восстановлен мозаичный декор главного фасада. Прямоугольный, со срезанными углами *хауз* расположен к востоку от *ханаки*. Предположительно он устроен на месте более древнего и меньшего по размерам *хауз*а. Это довольно сложное инженерное сооружение для хранения воды, поступающей по *тазар*у (подземный канал, перекрытый сводом) из расположенного рядом Шахруда. Дно *хауз*а покрыто водонепроницаемым раствором, ступенчатые стены сложены из блоков известняка.

Мадраса (1622–1623), замыкающая ансамбль с востока, имеет в плане неправильную конфигурацию, подчиненную топогра-

фии этого участка городской территории. Здание отличается от обычной *мадрас*ы рядом особенностей: отсутствием мечети, *дарсхан*ы и дворовых *айван*ов; в восточной части имеется коридор, который вел к конюшне. Это объясняется преданием, что первоначально сооружение задумывалось как *караван-сарай*, но в процессе постройки планы заказчика изменились. Главный фасад здания обычен для *мадрас*ы: в центре расположен мощный портал с двухэтажными лоджиями в крыльях, фланкированный на углах башнями. Большой интерес представляет восстановленная в 70-е гг. зооморфная декорация тимпанов портала, выполненная в технике полихромной мозаики: к лучистому солнцу устремляются фантастические птицы, держащие в когтях фантастических же животных.

В 1794–1796 гг. на северной стороне площади, неподалеку от *мадрас*ы Кукалдаш, появилась *мадраса дамулл*ы Ир-Назара Ильчи, со временем превращенная в *караван-сарай* (снесена в 50-е гг. XX в.). Согласно преданию, деньги на ее строительство были переданы послу *амир*а Шах-Мурада — Ир-Назару Максютову Екатериной II.

Здания ансамбля Л. Х. отреставрированы.

Лит-ра: Статья Е.Некрасовой (*E.Nekrasova*) в каталоге альбома: *P.Chuvin* e.a. Les arts de l'Asie Centrale. Citadelles. P., 1999, 553.

Е. Н.



Мавараннахр — см.: Центральная Азия

Магтым мэээзем — «святое» место в низовьях Сумбара у селения Магтым-Кала Гаррыгалинского *этрап*а (района) Туркменистана. Связано с захоронением одного из известных средневековых *суфи*ев, считающегося главой и патроном-покровителем гыллы магтымов — основной ветви магтымов, входящих в число *овляд* (араб. *аулад* — «дети», «потомки»), так называемых святых групп у туркмен.

Святилище представляет собой купольный мавзолей — памятник архитектуры, подлежащий, согласно укрепленной на нем еще в 60-е гг. XX в. табличке, охране государством. Внутри святилища — несколько надгробий (самого «святого» и его близких родственников), на которых паломники оставляют приношения — деньги и сладости. К шесту, стоящему в изголовье надгробия «святого», привязаны вотивные тряпочки. Стены на высоту до двух метров покрыты сделанными паломниками надписями арабской вязью и процарапанными по алебастру рисунками. На рисунках — сцены охоты на горных архаров, всадники с длинными копьями и саблями, доска для туркменской народной игры *дюззюм* и другие сюжеты. По атрибутике и датировкам соседствующих надписей рисунки можно отнести к XVIII–XIX вв. Надписи (несколько десятков) XVII–XIX вв. — на персидском языке, кроме двух на арабском и одной, поздней, на туркменском, религиозного содержания, большинство в форме суфийских четверостиший (*руба'и*). Почти во всех из них прославляется 'Али, сравниваемый со львом (Йа шир, йа 'Али — «О лев, о 'Али!»). Все это свидетельствует об ираноязычном контингенте паломников в течение длительного времени и их приверженности скорее всего шиизму. Подобные настенные надписи в Туркменистане — уникальное явление.

Данные о М. м. в исторических источниках отсутствуют. Подлинное имя «святого» неизвестно, *магтым мэээзем* (в устной передаче) или *махдум-и а'зам* (в тексте рукописных родословных, *седжере*) — почетное прозвище «Великий господин». Согласно легендам и родословным магтымов, М. м. был видным *суфи*ем и одновременно правителем области (*вилайа*), родом из Гургана

(Джурджана) — граничащей с Туркменистаном прикаспийской провинции Ирана. После десяти лет справедливого правления в 1494-95 г. М. м. отошел в мир иной, тогда *шайхи* и их *мурид*ы, положив тело этого благословенного человека (*мюберек*, араб. *мубарак*) на белую верблюдицу (признак почета), отправились в путь. Среди сопровождавших траурную процессию, согласно родословным, были ʻИсакули-*сопы* и Сейиткули-*сопы* — очевидно, наиболее близкие ученики и последователи «святого», выходцы из туркменского племени ягмур (эймюр, позднее емрели), кочевавшего в позднее средневековье в Южном и Юго-Западном Туркменистане. Упоминание о ягмурах, возможно, объясняет, почему «святой» был захоронен на территории, где значительную часть населения составляли туркмены (по легенде — там, где остановилась верблюдица): для суфийской пропаганды туркменская скотоводческая среда оказалась особенно благоприятной. Над местом погребения под руководством двух приглашенных из Исфахана мастеров строители, собранные некими Рахманкули-*солтан*ом, Темирбегом-*юзбаши* и упомянутыми ʻИсакули и Сейиткули, к 1507-08 г. возвели мавзолей, ставший популярным «святым» местом.

Паломники к святилищу М. м. — жители близлежащих селений среднего Сумбара: Магтым-Кала, Юван-Кала, Арапджик, Арапхана, Узын-Токай и т.д. Бывают здесь и приезжающие в гости к родственникам бывшие односельчане, живущие ныне в разных уголках Туркменистана.

Лит-ра: *С.М.Демидов.* Магтымы (Историко-этнографический этюд) // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975, 171–173; *он же.* Туркменские овляды, 123–125; *он же.* Суфизм, 79–81.

С. Дем.

Маджиди (Мазитов), **Салахеддин** (1878–1956) — татарский педагог-просветитель и общественный деятель. Родился в деревне Азеево Рязанской губернии в семье сельского учителя. Дети рано лишились родителей (кроме М. С. в семье было еще пятеро дочерей) и были взяты на воспитание родственниками или друзьями семьи. Сам М. С. оказался на попечении близкого друга отца, купца второй гильдии Акбулатова, который вскоре переехал в Казань. К тому времени М. С. проучился несколько лет в местной *мадрасе*.

В Казани он закончил гимназию и поступил в Имп. Казанский университет. После 3-го курса при финансовой поддержке опекуна М. С. продолжил свое обучение в Стамбуле, там он посещал занятия в течение двух лет, а затем полтора года жил в Каире, где в ал-Азхаре прослушал курс лекций по мусульманскому богословию, истории и праву и откуда совершил паломничество в Макку/Мекку. В 1900 г. умирает его опекун, и он срочно возвращается в Казань. Лишившись средств на продолжение образования, М. С. отправляется в Куканд/Коканд с намерением открыть школу нового образца. Вскоре лицензия была получена, и в специально арендованном особняке, принадлежавшем Алимджан-*хаджжи*, 7 июля 1900 г. школа открылась, ее директором стал М. С.

Среди негласных условий выдачи лицензии главным было обучение (если не только, то преимущественно) татарских детей. Лояльность царских властей по отношению к татарскому населению Туркистана определялась тем, что в основном европейски образованные татары, будучи мусульманами, легче преодолевали недоверие и предубеждение местных жителей — узбеков, таджиков, казахов и др. — по отношению к европейской, главным образом русской, политике в Средней Азии и русской культуре, носителями и пропагандистами которой они по существу являлись.

Однако уже в первый год было набрано 50 человек, из которых лишь треть составляли дети татар, остальные были узбеками и таджиками. Школа М. С. была типичной новометодной школой, в которой занятия велись по классно-урочному методу. Обучение проходило на узбекском языке. Как родной язык, так и арабский преподавались по алфавитно-звуковой системе. Почти для всех предметов использовались учебники уже существовавших к тому времени джадидистских школ, главным образом татарских авторов. Некоторые из учебных книг и пособий М. С. переводил на узбекский язык. Для печатания и размножения учебной литерату-

ры был выписан из Варшавы гектограф, приобретен необходимый школьный инвентарь, стала поступать выписанная М. С. газета Тарджуман, издававшаяся в Бахчисарае И.Гаспринским. Идея национального и культурного единства всех тюркских народов, пропагандировавшаяся на страницах этой газеты, была особенно близка М. С. Он также регулярно получал разнообразную учебную и периодическую литературу на татарском, арабском и персидском языках по богословию, истории, этике, арабской, персидской и турецкой литературе, географии, точным наукам.

Столь бурная деятельность нового *мударрис*а не осталась незамеченной. Уже к концу учебного года к школе был проявлен повышенный интерес. С одной стороны, властям стало известно о нарушениях, связанных с непозволительно высоким процентом узбекских детей. С другой стороны, слухи об исключительных успехах учеников новой школы привели к сокращению числа состоятельных людей Коканда, желавших отдать своих детей в традиционные кадимистские школы, где обучение в течение 3–5 лет не давало таких результатов, какие показали ученики школы М. С. Особое внимание привлек к себе гектограф.

Буквально накануне итоговых экзаменов у первого выпуска русские власти распорядились закрыть школу. Большого труда стоило М. С. получить разрешение на проведение выпускных экзаменов. Накануне Науруза 1901 г. были проведены публичные экзамены в присутствии родителей и влиятельных лиц города. Ученики демонстрировали свои знания по чтению, арифметике, географии, истории пророков, искусству рецитации Корана (*кира'ат*). Прошение о разрешении продолжать преподавательскую деятельность было направлено в г. Скобелев (Фаргана/Фергана) уездному начальству. На удивление скоро при помощи местного купечества был получен положительный ответ, арендовано здание для размещения школы, но не в центре города, а на окраине старого Коканда, т.е. в «туземной» его части. Выбор пал на дом *мирз*ы Омар-*хаджжи* в Беш-каван *махалла* на безлюдной улице Бесов (Джин куча). Школа открылась вновь уже 2 апреля 1901 г. Желающих учиться было более 100 мальчиков от 7 до 15 лет. Были приглашены еще два *мударрис*а — Ибрахим Бабаханов и Хаджахан Ахмадханов. Лучшие ученики также активно помогали учителям в их работе. Среди таких учеников был, например, будущий известный узбекский поэт и драматург Хамза Хаким-*заде* Ниязи (1889–1929).

Школа М. С. была организована по принципу полупансиона: дети оставались на попечении учителей и их помощников почти целый день. Некоторые привезенные издалека жили при школе, выполняя разнообразные хозяйственные поручения по поддержанию чистоты, приготовлению пищи и т.д. Плата за обучение составляла 2–5 руб. в год. Часть учеников из наиболее бедных семей от платы освобождалась. Несмотря на то, что в новое здание школы были перенесены и школьная мебель, и учебно-методические пособия (карты, глобус, учебники), внешне она должна была имитировать традиционную кадимистскую школу: во внутреннем дворе было устроено место для общешкольных молений, учителям запрещалось ношение европейской одежды и т.д.

К 1905 г. в школе обучалось уже 250 мальчиков. Вспомогательные учебные материалы не только выписывались из заграницы, Бухары, Ташкента, С.-Петербурга и Казани — многое ученики делали сами под руководством М. С. Так, во дворе был устроен миниатюрный ландшафт, изображавший бассейн Аральского моря, реки Аму-дарья и Сыр-дарья, Памирские горы.

С 1914 г. было введено преподавание русского языка, а с 1916 г. открыт в соседнем (собственном) доме класс для девочек, в котором преподавала жена М. С. — Гульсум Ибрахим.

К 1917 г. школа имела три филиала — в Оше, Андижане и Исфаре. М. С. к тому времени был известен своей педагогической и общественной деятельностью. Он стал автором учебников на узбекском языке по арифметике, математике и физике, которые дважды переиздавались (в 1915 и 1916 гг.) в Коканде. Там же в 1908 г. были опубликованы его букварь и книга для чтения на арабском и таджикском языках. В 1906 и 1911 гг. М. С. вновь совершает паломничество к святым местам, заезжая по дороге в школы и университеты, закупая учебную и общест-

венно-политическую литературу джадидистского направления и знакомясь с учебными программами и коллегами. Благодаря личным усилиям М. С. библиотека, которой пользовались наиболее способные из его учеников, насчитывала более 3500 томов: около половины составляли рукописи и литографии.

В 1917–1918 гг. школы в Оше и Андижане были закрыты. Угроза упразднения нависла и над кокандской школой. М. С., как и И.Бабаханов, были членами правительства Туркестанской автономии (провозглашена в Коканде в ноябре 1917 г.), возглавляемого Фитратом (1886–1938). После поражения ташкентского правительства в марте 1918 г. начались репрессии: на глазах коллег и учеников был арестован Бабаханов; М. С. избежал этой участи, незамедлительно уехав с семьей в Канибадам (Ферганский край). Библиотекой пришлось пожертвовать: два дня спустя после его отъезда здание школы, дом М. С. и даже абрикосовый сад были сожжены.

С 1918 г. М. С. возглавляет школу II ступени г. Канибадама (впоследствии — школа им. Нариманова), где обучалось около 50 человек, в основном таджикские дети. Преподавание велось на таджикском языке. Среди предметов: родной язык, арифметика, история, география, физкультура. В старших классах преподавался русский язык. Функционировали кружки — литературный, вокально-музыкальный и драматический. Названная Намуна («Образцовая»), школа считалась опытно-показательной, но была более известна как Дар ат-тадрис (тадж. Доруттадрис). Она размещалась в здании *мадрас*ы Мухаммад-Раджаба Додхоха.

Постоянное ожидание доноса «за сотрудничество с царизмом и правительством Керенского», с которым М. С. встречался во время пребывания последнего в Коканде, и страх быть узнанным заставляли М. С. искать способ скрыться. Многие его коллеги и друзья предпочли аресту эмиграцию. Готовился ехать в Турцию через Афганистан и М. С.

Смерть новорожденного сына и тяжелое состояние жены изменили маршрут бегства. Один из выпускников канибадамской школы Намуна основывает школу в Гарме, куда учителем приглашает М. С. Официальное открытие школы состоялось 27 декабря 1925 г. По этому поводу была опубликована статья в газете Бидори таӗик («Пробуждение таджика»), где отмечалось, что в школу принято 25 человек и каждому ученику выдано по куску хозяйственного мыла. Но и здесь М. С. не чувствует себя в полной безопасности. Спустя некоторое время он переезжает из Гарма в Хорог, где организует обучение жителей окрестных *кишлак*ов в высокогорьях Памира.

Лишь спустя несколько лет М. С. приезжает в Сталинабад (Душанбе), где преподает физику и математику в школе-интернате. В соответствии с постановлением ВЦИК и СНК СССР от 14 августа 1930 г. «О всеобщем обязательном начальном обучении» учителям было вменено в обязанность выявлять и зачислять в школы всех детей, как мальчиков, так и девочек, от 8 до 10 лет и обучать их не менее четырех лет. Несмотря на первоначально раздельное обучение мальчиков и девочек, это решение московского правительства было трудновыполнимым. Даже спустя пять лет этот процесс осуществлялся при помощи репрессивно-принудительных мер, которые были санкционированы постановлением Таджикского ЦИК от 2 декабря 1935 г. «О мероприятиях по борьбе против нарушителей всеобуча».

Огромную помощь М. С. оказывала его жена Гульсум Ибрахим, организовавшая при школе обучение девочек от 8 до 15 лет в начальных классах и специальные женские курсы ликбеза по программе всеобуча. Ее деятельность была сопряжена с немалым риском, так как часто активистки курсов превращали занятия в политические митинги, заканчивавшиеся публичным сожжением *паранджи*. После таких занятий было крайне сложно добиться разрешения родственников на посещение школы остальными девочками, девушками и замужними женщинами. Две женщины, сжегшие *паранджу* в общем порыве, были убиты своими родственниками.

В 1933 г. М. С. переходит на преподавательскую работу в только что образованный Научно-исследовательский институт школ (НИИШ), а затем в Институт повышения квалификации кадров народного образования (ИПККНО).

В последние годы жизни М. С. преподавал физику и математику в школе и Стали-

набадском (Душанбинском) педагогическом институте. В 1943 г. он был удостоен звания Заслуженного учителя Таджикской ССР. В 1954 г. — ордена В.И.Ленина.

М. С. умер в Ленинграде и похоронен в мусульманской части Волкова кладбища.

Лит-ра: Личные дневники С.Маджиди, тетради 1–4; Энциклопедияи Советии Тоджик (на тадж. яз.). Душ., 1983, 4, 306–307; Вопросы школоведения. Душ., 1967, 28–29, 90.

Ф. Аб.

Макбара (араб. «кладбище», от *кабр* — могила; синоним перс. *гуристан*, от *гур* — могила) — место захоронения, намогильная постройка, усыпальница, мавзолей. До принятия ислама основная часть населения Средней Азии исповедовала зороастризм, который категорически запрещал погребение человека в землю, дабы тело не оскверняло ее. Не допускалось и трупосожжение: огонь и воздух, как вода и земля, считались священными.

Погребальный обряд совершался поэтапно, и для каждого этапа предназначались особые постройки. Сначала труп оставляли в погребальном сооружении (авест. *ката*) на временное хранение, если по какой-либо причине нельзя было сразу перенести его на специальную погребальную постройку (авест. *дахма*), где обнаженным его выставляли на растерзание птицам и хищникам. Кости оставались на *дахме* год, после чего они становились чистыми, их собирали и помещали в *астодан* — костехранилище.

В настоящее время в ходе археологических исследований на территории Средней Азии обнаружены остатки вышеупомянутых погребальных построек. Существовали наземные *дахмы-астоданы*: однокамерные семейные и многокамерные родовые. Они построены из крупных сырцовых блоков и кирпича, имеют квадратную, прямоугольную или крестообразную планировку со сводчатым, плоским или купольным перекрытием. В них наблюдаются два способа захоронения: а) трупоположение на спине — покойников клали на пол *дахмы-астодана*, там же в керамической посуде оставляли пищу, воду и различные украшения, монеты; б) предварительно очищенные кости покойника помещали в керамические, каменные или алебастровые гробики с крышкой и оставляли на полу *астодана* вместе с глиняной посудой, украшениями и монетами. Сооружались и полуподземные кирпичные ящики для одиночных захоронений. Они состояли из углубленных в грунт на 25–45 см могильных ям шириной 80 см, длиной в человеческий рост, с плоским двускатным или выпуклым перекрытием. Способ захоронения в них: трупоположение на спине с погребальным инвентарем. Кирпичные ящики служили, видимо, *дахмами-астоданами*.

С середины VIII в. в погребальном обряде народов Средней Азии происходят коренные изменения, связанные с внедрением ислама в их повседневную жизнь. Можно выделить три этапа в переходе от зороастрийского погребального обряда к мусульманскому. На первом этапе (середина VIII — начало IX в.) еще практиковали выставление покойника на *дахму*, вместе с тем уже прослеживаются признаки мусульманского погребального обряда: захоронение человеческих костей в землю, отсутствие погребального инвентаря, помещение гробиков с человеческими костями в землю или в могилу с боковой нишей для покойника (араб. *лахд*) и с ориентацией его в сторону Макки/Мекки (*кибла*). На втором этапе (начало IX — начало XIV в.) вместо захоронения человеческих костей в гробиках и без них распространяется обряд погребения в кирпичных ящиках. Конструкция ящиков и способ захоронения (трупоположение на спине) остаются зороастрийскими, однако хоронят уже без погребального инвентаря и укладывают покойника головой к Мекке. Захоронения такого типа обнаружены на всех городских и сельских кладбищах Средней Азии. С начала XIV в. мусульманский погребальный обряд постепенно вытесняет захоронения в кирпичных ящиках и занимает господствующее положение: покойников хоронят в землю, могила — не глубже человеческого роста и в одной из боковых стен могильной ямы, на уровне ее дна — ниша для покойника; могила женщины — глубже могилы мужчины, поскольку женщина считается более грешной. Тело мужчины в могилу может укладывать любой человек, тело же женщины — только дядя по матери, который считается ближе отца,

братьев и мужа. Хоронят умершего в саване (араб. *кафан*), помещая его в нишу головой к Мекке. В похоронах не разрешается участвовать матери покойного и женщинам вообще. Соблюдаются 3-й, 40-й день и годовщина смерти для поминовения усопшего. Траур длится год, в течение которого женщины носят траурную одежду (черного или синего цвета) и воздерживаются от благовоний. Завершение траура отмечается большим угощением (тадж. *ош-и сол*, *азобаророн*).

Несмотря на запрет, установленный пророком Мухаммадом, возводить на могилах какие-либо сооружения, на практике продолжали сооружать наземные погребальные постройки. Они известны как М. или *сагана*. В Иране и Средней Азии эти термины употребляются в значении «усыпальница», «мавзолей». М. сооружались над могилами правителей (например, Саманидов, Тимуридов), известных религиозных авторитетов (ал-Хакима ат-Тирмизи, Ахмада ал-Йасави) и «святых» (Араб-Ата в селении Тим, Узбекистан, XI в., Шах-и Зинда в Самарканде, XIV в.). Это исключительно наземные постройки, возведенные из жженого или сырцового кирпича. Самая ранняя М. в Средней Азии, сохранившаяся до наших дней, — М. Саманидов в Бухаре (IX–X вв.), самая поздняя — М. Рудаки в Пенджикентском районе (1958 г.). Некоторые среднеазиатские М. сохранили зороастрийское название *дахма* (например, Дахма-йи Шахан в Коканде, XIX в.). Среднеазиатские М. по своему назначению делятся на две группы: 1) места паломничества, обычно это могилы «святых» (Шах-и Зинда в Самарканде), почитаемых мусульманских ученых (ал-Хакима ат-Тирмизи в Тирмизе/Термезе, XI–XII вв.) или религиозно-политических деятелей (Мухаммада Башоро в Пенджикентском районе, XIV в.) — в этой функции М. соответствует *мазару*; 2) семейные усыпальницы местных правителей, являющиеся не только местом поклонения, но и историко-культурной достопримечательностью (М.Саманидов, М.Гур-и Мир в Самарканде, XV в.). По своей планировке М. бывают квадратными, прямоугольными или крестообразными, перекрытия в них — плоские, сводчатые или купольные, что идентично среднеазиатским *дахмам*-*астоданам* доисламского времени. Различия между ними — в погребальном обряде. В М. погребения совершены по мусульманскому обряду: покойники погребены в землю, каждая могила имеет свою намогильную плиту, на которой указаны имя усопшего, год его рождения и смерти (например, Гур-и Мир), а также выбита небольшая эпитафия.

В отличие от М. *сагана* — не только наземная, но и полуподземная погребальная постройка из жженого кирпича. Происхождение этого термина неизвестно. Современное словарное толкование С. — могильное сооружение из камня и жженого кирпича, «мавзолей». Возможно, название С. происходит от арабского слова *сакина* («жилище»; корневое значение — «он стал неподвижным»; «успокоился»). Есть основания полагать, что С. — в основном семейные захоронения знатных родов (*саййид*ов, *ишан*ов, исма‘илитов). Так, судя по этнографическим данным, «избранные» семьи исма‘илитов на Памире хоронили своих покойников в С. Семейным характером С. объясняется, видимо, тот факт, что они не служили местом паломничества.

Согласно археологическим исследованиям, самая ранняя С. относится к X–XI вв. (Кафирниганский район, Таджикистан), самая поздняя — к середине XX в. (Аштский район, Таджикистан). По своему устройству и планировке С., как и М., идентичны доисламским *дахма*м и *астодан*ам. Различие между С. и М. — в способе погребения: в С. покойники погребены не в могилу, а уложены на полу, завернутые в саван, головой к Мекке.

Лит-ра: *Иностранцев*. О погребальных обычаях, 95–121; *Рахимов*. Обычаи, 107–130; *Бойс*. Зороастрийцы, 253–263; *Абдуллоев*. Пережитки, 69–80; *Хисматулин, Крюкова*. Похоронный обряд, 89–98, 207–229.

Д. А.

Мактаб (араб.; перс.-тадж., тюрк.-татар. *мектеб* — букв. «место, где пишут») — начальная школа обучения детей, существовавшая в Средней Азии, Поволжье, Крыму и в других регионах компактного расселения мусульман (до 30-х гг. XX в.) за счет религиозно-благотворительных пожертвований (*вакф*ов) и пожертвований родителей уча-

щихся. М. были в основном двух видов: стационарные (примечетные) и «кочующие». Стационарные М. (араб. *куттаб*) располагались в основном на территории мечетей (и/или *алоухона* — общинных «домов огня» у горных таджиков) в специальных помещениях — *худжра* (араб. «комната», «келья»). Источники сообщают, что в дореволюционный период их в Туркестанском крае насчитывалось свыше 7 тыс., что составляло $^{2}/_{3}$ всех учебных заведений такого типа в Российской империи [по-видимому, без учета звена школьного обучения, которое в ираноязычной среде называлось *мактаб-и савод* — «школа грамоты»; они открывались в помещениях для приема гостей (тадж. *мехмонхона*) при частных домах грамотных и состоятельных людей; существовала также практика индивидуального обучения у образованных людей]. В кочевых обществах — у киргизов, казахов, туркмен, каракалпаков и части узбеков — существовали так называемые кочующие М. В начале XX в. в Семиреченской области на 247 «кочующих» школ приходилось 34 примечетных. Примерно такое же соотношение отмечено в это время и в Закаспийской области.

Мальчики и девочки обучались раздельно. Наставниками девичьих М. были женщины (в Средней Азии их называли *бихалфа/биотун*, татарское величание — *астабика* или *абыстай*), педагогов-мужчин величали *домулло* (тадж.; тюрк. *дамла, мулла* — «большой ученый»; араб. синоним — *му'аллим ас-сибйан* или *му'аллим ал-куттаб*). У поволжских татар девочки учились в доме распорядителя М. — обычно приходского *муллы*. Программа и приемы обучения здесь были те же, что и в М. для мальчиков. Известно, что в М. татарской среды обучение девочек письму строго запрещалось, сама *абыстай* часто не умела писать. В «кочующих» М. педагогами были люди из оседлой среды или лица, получившие образование в районах древней земледельческой культуры.

Набор индивидуального школьного инвентаря включал деревянную дощечку с рукоятью (на начальном этапе обучения она заменяла современную ученическую тетрадь), глиняные, реже литые из меди, чернильницы, тростниковое перо (*калам*), деревянные или из папье-маше приборы для письма (пеналы), называвшиеся *каламдон*, раздвижные подставки (*лаух*) для чтения книг, простые (матерчатые) или кожаные сумки — *халта*. В общественных школах ученики во время уроков сидели на полу, располагаясь по одну сторону связки бревен или невысоких стенок-бортиков, опираясь на пятки или поджав ноги под себя. Пол был устлан грубой соломой, поверх настилались камышовые плетенки, подержанные овечьи или козьи шкуры (шерстью кверху), иногда кошмы и паласы. Их приносили сами ученики (тадж. *шогирд/туллоб*; тюрк. *шакирд*). *Домулло* также сидел на полу на сложенном стеганом матраце. Количество учеников в классе варьировалось. Это зависело от того, была ли школа общественной или частной, городской или сельской. В целом число *шогирд*ов колебалось от 3–4 (в частных М.) до нескольких десятков (в общественных городских).

Учитель пользовался непререкаемым авторитетом. Родители, приведя ребенка в первый класс, говорили учителю (в русском переводе): «Его мясо да кожа — ваши, а кости да душа его — наши». У ираноязычных народов существовал целый ряд изречений, позволяющих понять специфику воспитания. Некоторые из них по-русски звучат так: «Строгость наставника лучше отцовской ласки», «Родители низводят душу ребенка с неба на землю, а учитель помогает ей взойти с земли на небо».

Низшей возрастной границей для начала обучения было пять лет, хотя чаще всего детей в первый класс приводили в возрасте 7–8 лет. В татарской среде Поволжья основную массу учеников в М. составляли мальчики от 8 до 14 лет, встречались и 16–17-летние юноши. М. формировались из групп учеников, поступивших в разное время и находившихся на разных стадиях обучения. Пока первоклассник вслед за *домулло* (*мулла*) или его помощником (*халифа*, татар. *хальфа*) тянул произношение заданных звуков, другие (в зависимости от того, на каком этапе обучения они находились) скандировали свои задания. Таким образом, М. до конца уроков были переполнены монотонной разноголосицей. Сроки обучения не были регламентированы. Способные ученики могли

окончить школу за 3–4 года, менее способные тратили на прохождение курса 7–8 лет.

М. представляли собой необходимую ступень для продолжения учебы в *мадрас*ах, которые существовали при Саманидах уже в X в. Они, по-видимому, пришли на смену доисламскому начальному образованию на согдийском и пехлевийском языках. Известно, что на согдийском языке получал начальное образование ученый-энциклопедист Абу Наср ал-Фараби (870–950). По существующему мнению, слово *мактаб* представляет собой перевод перс. *дабиристан* (школа), восходящего к домусульманскому Ирану; в этом значении в Средней Азии оно употреблялось еще в XII в. (В.В.Бартольд).

В конце XIX — начале XX в. программа первого этапа обучения предусматривала освоение арабской фонетики и алфавита (и нескольких дополнительных знаков персидского варианта этой письменности), элементарной арифметики, заучивание кабалистических слов системы числового обозначения букв (*абджад*), сборника избранных глав Корана (перс.-тадж. *хафт-и йак/хафтиак*, татар. *эфтияк,* букв. «Седьмая часть» Корана; несмотря на название, данный сборник по объему/набору текста не совпадал с седьмой частью Корана). Выучив *хафт-и йак*, ученик переходил к чтению всего Корана: на это уходило 1,5–3 года (в зависимости от способностей ученика).

Источники сообщают, что в М. татарской среды начинающие ученики пользовались букварем с алфавитом (на первых страницах), в котором были учтены буквы, не соответствующие татарским звукам, и татарские звуки, не имеющие соответствий в арабском. Остальная часть этого букваря, называвшегося «Основы веры», содержала в себе разные догматы веры на арабском и татарском языках. К концу учебного года давали другую книгу — Ясин (название 36-й *суры* Корана — Йа син). Сначала просто повторяли текст вслед за *хальф*ой, затем уже читали наизусть. Постепенно осваивали и буквы. В дальнейшем учились уже исключительно по арабским книгам религиозного содержания; были и учебники на персидском языке. Основным и неизменным учебником в М. оставался Коран, который изучали с начала и до окончания курса обучения. Занятия по письму могли дополняться перепиской книг (в частности, учебников, которые распространялись исключительно путем переписки). С развитием книгопечатного дела переписка книг в М. — как упражнения в письме — не прекратилась.

В среднеазиатских М. после изучения Корана следовало изучение религиозно-дидактического сборника (тадж. Чор китоб — букв. «Четырехкнижие») в стихах и прозе. Одновременно школяр обучался письму и тренировал свою память (*зехн*, араб. *зихн*).

На втором этапе изучалась поэма суфийского поэта XII в. Фарид ад-дина ʻАттара «Мантик ат-тайр» («Беседа птиц»). За ней следовало заучивание поэтического наследия Хафиза и сборника стихов персоязычного поэта Индии — ʻАбд ал-Кадира Бидила (1644–1720). В средневековой М. читались, в частности, произведения Саади (Саʻди) и Низами (Лайли ва Маджнун). В разное время (по-видимому, в основном в тюркоязычной среде) изучались также отрывки поэтического наследия Физули и Навои. В среднеазиатских районах с тюркоязычным населением после Чор китоб за книгами на персидском языке следовали произведения тюркоязычных авторов.

Курс обучения заканчивался упражнениями в каллиграфии. Каких-либо экзаменов не существовало, не было ни журнала учета посещаемости, ни табеля оценки успеваемости. Задания на дом не задавались. Частью учебно-воспитательного процесса было привитие учащимся традиций высокой нравственности (*адаб*).

Окончание курса обучения отмечалось семейным празднеством. Оно сопровождалось угощением, на которое приглашались родственники, соседи, школьные товарищи ученика и его наставник; педагогу преподносились различного рода подарки, чаще комплект или отдельные элементы одежды (халат, чалма и т.п.). Желающие продолжить учебу поступали в школы среднего и высшего типа — *мадрас*ы. Некоторые родители посылали своих детей после завершения ими *мактаб-и савод* в школу чтецов Корана (тадж. *корихона*; в Туркестанском крае в середине XIX в. была 271 такая школа).

В оценке эффективности мусульманских школ в получении образования существуют

противоречивые, порой взаимоисключающие суждения. Важная особенность М. состояла в том, что в них культура текстов становилась скрытой культурообразующей программой. Ребенок запоминал многочисленные варианты употребления готовых конструкций и на основе этих образцов учился самостоятельно создавать тексты, которые затем вырастали в своеобразные книги, готовые к беглому цитированию или декламированию к случаю. Таким образом подрастающее поколение приобщалось к духовному наследию предков, обеспечивался процесс преемственности соционормативной, религиозной культуры, так как в регионах с мусульманским населением ислам формировал специфику образа жизни. Непрерывно развивая память на протяжении всего курса обучения, подросток знал наизусть огромное количество религиозных и поэтических текстов (*матн/мазмун*, араб. *мадмун*) на арабском и родном языках. Заучивание в М. поэтических текстов (например, у ираноязычных народов) создавало основу для воспроизводства поэтической традиции.

С приходом русских в Среднюю Азию появилась возможность для учебы детей в школах нового типа, способствовавших приобщению, через русский язык, местного населения к европейской культуре. Начиная с последней четверти XIX в. на смену мусульманской «туземной» школе пришли уездные народные школы, школы грамотности (для киргизских детей), новометодные М. (*усул-и джадид*) и русско-туземные школы (или приходские русско-туземные училища); появились также такие формы обучения, как гимназия и учительская семинария. Наряду с этим во многих районах продолжали существовать и старометодные М.

Лит-ра: *В.В.Бартольд.* История культурной жизни Туркестана // Соч., 2/1, 297–318; *Валидов.* Очерк, 13–17, 28–29, 33–35; *К.Е.Бендриков.* Очерки истории народного образования в Туркестане (1865–1924). М., 1960; *Садриддин Айни.* Старая школа // *Садриддин Айни.* Собрание сочинений. III. М., 1973, 154–183; *Рахимов.* Обучение детей; *П.П.Литвинов.* Государство и ислам в Русском Туркестане (1865–1917). (По архивным материалам.) Елец, 1998, 113–132.

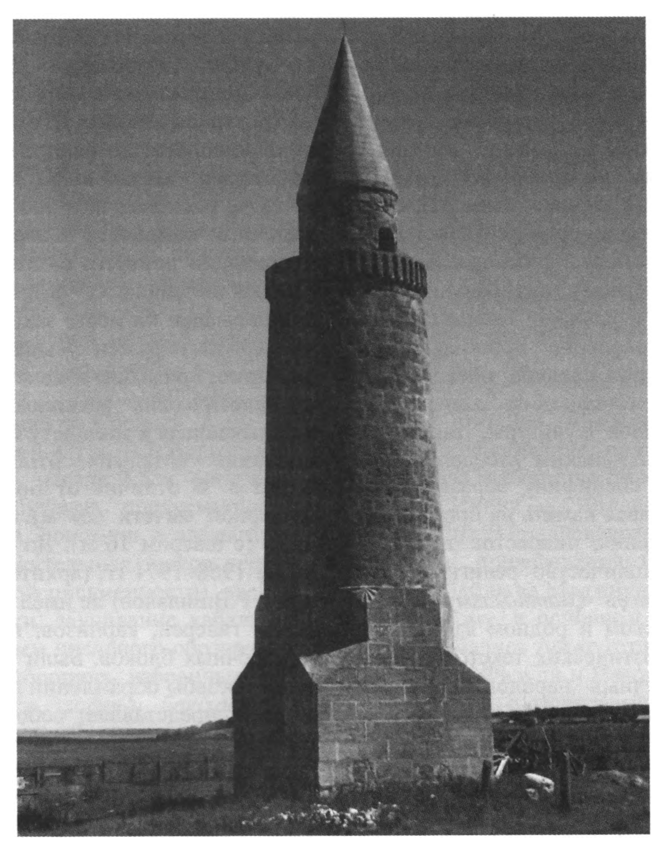
Р. Р.

Малый минарет в Булгарском городище (г. Булгар, Татарстан) — памятник булгарской архитектуры золотоордынского периода (построен в конце XIV в.), единственный сохранившийся до наших дней образец минаретов булгарской культовой архитектуры.

М. м. расположен в 500 м к югу от центрального комплекса Соборной мечети на территории древнего булгарского кладбища (первая половина XIV в.). По преданиям, он был возведен на месте захоронения «святых булгар» и окружен усыпальницами. М. м., вероятно, примыкал к мечети, так как в ходе археологических раскопок вскрыта стена, примыкающая к минарету с южной стороны. Название «Малый» относится к концу XVIII в. В отличие от Большого минарета Соборной мечети (24 м) он имеет высоту 12 м (с шатром 16 м). До реставрационных работ 1968–1971 гг. (архитекторы С.С.Айдаров и Р.В.Билялов) не имел покрытия, ограждения галерей, карнизов, ярусов, части облицовочных блоков. Были утрачены и фрагменты резьбы обрамлений входов и ниши.

М. м. представляет собой каменный массивный столп, состоящий из двух разновеликих цилиндров, поставленных на кубовидное основание. Через тромпы (верхние угловые срезы) оно переходит в восьмерик, который, в свою очередь, через небольшие тромпы, декорированные резными шестилепестковыми пальметками, переходит в цилиндрический ствол минарета. Наверху сужающегося ствола расположен круглый балкон вокруг невысокого цилиндрического яруса с конической кровлей и арочным дверным проемом. На верхний ярус и балкон *азанчи* ведет каменная винтовая лестница в 45 ступеней.

Вход в минарет расположен на отметке около 160 см на северной стороне четверика. Арочный проем входа обрамлен резным декором в виде «витой веревочки». Наружная лестница не сохранилась. На западной стороне четверика на том же уровне расположена арочная ниша, утопленная в более высокую, но плоскую арочную нишу. Возможно, меньшая по размерам ниша первоначально была окном, а большая — оконным обрамлением с растительным и геометрическим переплетающимися орнаментами, выполненными в технике тонкой каменной резь-



Малый минарет — памятник булгарской архитектуры золотоордынского периода. Построен в конце XIV в. Реставрирован в 1969–1971 гг.

бы. Сохранились фрагменты такого обрамления над малой нишей. Минарет прорезан маленькими окнами с лучковым завершением без наличников.

Наружные стены минарета облицованы тщательно стесанными туфовыми и известняковыми блоками, а внутренние — частично оштукатурены. Высокий цилиндрический ярус минарета завершен чуть выступающим на поверхности парапетом с резной аркатурой. Верхний ярус под конусовидным завершением обрамлен полочкой.

По композиционному решению М. м. перекликается с минаретами Закавказья и Ближнего Востока.

Лит-ра: *Айдаров, Аксенова.* Великие Булгары, 60–64.

Х. Н.

Мансур, *шайх* Учерман, или Ушурма (наиболее обоснованные даты: 1760–1794), — суфийский проповедник, *имам*, руководитель народно-освободительного движения горцев Северного Кавказа 1785–1791 гг. Чеченец, происходил из патронимии (чеч. *тайп*, от араб. *та'ифа* — «группа», «община») Элистанжхой, родился в селении Алды. Отца звали Шебессе (Шабаз), двое из братьев М., по некоторым данным, находились с ним в момент пленения; имел жену и троих детей.

Согласно традиции, М. получил духовное образование в Дагестане, учителем его был один из авторитетнейших *муршид*ов, возможно, накшбандийского братства — *тарика* (имя не установлено). По словам самого М., священнослужители одобрили его по-

учения и назвали *шайх*ом в 1783 г. Ораторский дар, строгий аскетизм, соблюдение суфийской практики «уединения» (*халва*), величественный облик принесли М. широкую известность и авторитет. Он был наделен даром чудотворства (*карама*), имел свое знамя и «двойников» (вар.: 6, 16, 20, 60). В проповедях, с которыми выступил М. в начале 1785 г., обличались «упорствующие в невежестве», пороки, кровная месть, звучал призыв к единению всех мусульман. Под влиянием его наставлений, как сообщают источники, даже пожилые люди совершали обрезание. Личность *шайх*а и его деятельность, направленная на создание единого государства с центром в Чечне и объединение кавказских народов на основе *шари'ата*, сыграли значительную роль в распространении ислама в крае.

Вторая половина XVIII в. характеризовалась как динамичными социально-экономическими процессами внутри чеченского общества, так и нарастанием военно-политической активности Российской империи в Кавказском регионе при столкновении ее интересов с османской Турцией, Ираном, западноевропейскими странами. Со стороны царских властей неоднократно исходили распоряжения схватить М. В июле 1785 г. его дом и все селение Алды были сожжены отрядами под командованием полковника Ю.Ю.Пиери, которые на обратном пути были разбиты совместными силами алдинцев и их соседей. Событие было воспринято горцами как знак особого благоволения Аллаха к М.: с этого момента он выступает и как мощная политическая фигура. Еще в июле 1787 г., до объявления Османской империей войны России (24 августа 1787 г.), М. перебрался на Северо-Западный Кавказ, куда переместился и центр событий. После поражения в октябре того же года при реках Уруп и Лаба М. в сопровождении четырех спутников ушел в Анапу, где оставался до взятия ее русскими войсками (22 июня 1791 г.), продолжая призывать кавказцев к общему наступлению (летом–осенью 1790 г. он побывал в Чечне). Духовный авторитет *шайх*а был столь велик, что, по словам очевидцев, его присутствие во время осады крепости могло заменить собой не одну тысячу воинов. Плененный 6 июля 1791 г., он был привезен в Петербург. Его дальнейшая судьба теряется в разноречивых жизнеописаниях. Согласно одним, *имам*а отправили в Соловецкий монастырь, по другим, более достоверным, — в соответствии с рескриптом Екатерины II от 15 октября 1791 г. поместили в Шлиссельбургскую крепость «на безысходное пребывание», где в феврале 1794 г. он заболел, а в апреле умер и был похоронен без надлежащего обряда.

Сведений о сочинениях М. нет. Среди его ближайших сподвижников были братья 'Умар-*хаджжи* (главный советник, хранивший всю переписку) и 'Усман-*хаджжи*, Бутык-*хаджжи*, *мулл*ы Нагай-Мурза-*хаджжи*, Бикултан-*хаджжи*, Хамбе-*хаджжи*, Мухаммад-*хаджжи*; помощники по военным вопросам — Али-Султан Чепалов-Муртазали (кумык из селения Эндирей) и кабардинский князь Дол. Известно, что духовным преемником *шайх* называл Юсупа (сына Батырхана Усманова) из селения Шали.

Имам Шамиль считал М. своим предшественником и учителем. Его образ был настолько ярким, что интерес к нему не исчезал и в Европе, подтверждение тому — версия, получившая широкий резонанс в 80-х гг. XIX в. и в России, об итальянском происхождении и легендарных деяниях *шайх*а, чье настоящее имя якобы звучало как Джованни Баттиста Боэтти (по мнению итальянского историка Франко Вентури, «чеченский мятежник» Ушурма и доминиканец отец Боэтти, будучи в жизни совершенно разными по происхождению, религии, языку и идеям, в памяти потомков переплелись в единую легенду о *шайх*е М.). В историографии представлены различные взгляды на личность и происхождение М.

Среди горцев бытует множество преданий о М., о нем слагали и до сих пор слагают стихи и песни. В Чечне он является национальным героем, с ним связаны махдистские представления.

Лит-ра: *А.Терещенко*. О лжепророке Мансуре // Сын Отечества. СПб., 1856, № 15–16; *М*. Авантюрист XVIII в. // Русская мысль, М., 1884, VII, 297–314; *Н.А.Смирнов*. Турецкая агентура под флагом ислама (восстание шейха Мансура на Северном Кавказе) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950, вып. 1, 11–63; *Ш.Б.Ахмадов*. Имам Ман-

сур (народно-освободительное движение в Чечне и на Северном Кавказе в конце XVIII в.). Грозный, 1991; Шейх Мансур и освободительная борьба народов Северного Кавказа в последней трети XVIII века // Тезисы докладов и сообщений Международной научной конференции. Грозный, 1992; *A.Benningsen*. Un mouvement populaire au Caucase du XVIII siècle: La «guerre sainte» du Sheikh Mansur (1785–1794). Page mal connue et controversée de relations Russo-Turques // Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. V, № 2 (avril–juin, 1964), 159–205; *Tarik Cemal Kutlu*. Imam Mansur. Istanbul, 1987; *F.Buonarroti*. La Riforma dell'Alkorano // A cura di Alessandro Galante Garrone e Franco Venturi. Palermo, 1992; *J.Meskhidze*. Imam Shaykh Mansur: a few stanzas to a familiar portrait // Central Asian Survey. L., 2002, № 21 (3), 301–324; *Kemper*. Herrschaft, 174–185.

Дж. М.

Марджани, мечеть (она же мечеть Эфенди, Первая соборная, Юнусовская) в Казани — один из интереснейших памятников татарской культовой архитектуры последней четверти XVIII — XIX в. Двухэтажное кирпичное здание мечети построено в 1767–1770 гг. в первом (после 1552 г.) официально зарегистрированном мусульманском приходе Казани с личного разрешения Екатерины II на средства татарского купечества города. Над входом в мечеть сохранилась надпись с именами строителей-татар.

Первоначальное здание имело габариты 13×30 м и вход с северной или восточной стороны и относилось к типу двухэтажных, двухзальных мечетей с минаретом на крыше, полукруглым *михраб*ом на южном фасаде. Минарет представлял собой восьмерик на низком четверике в барочных формах. Первоначальная кровля была более низкой по высоте и имела предположительно килевидную форму. Первоначальные формы последнего яруса и завершения минарета неизвестны. Четырехскатная крыша мечети устроена в 1833 г. В 1860 г. здание мечети удлинили и пристроили лестничную клетку. В 1885 г. минарет был реконструирован и приобрел современные формы.

В настоящее время мечеть представляет собой двухэтажное здание с Т-образной пристройкой с северной стороны. Вход в мечеть расположен с южной стороны правого крыла этой пристройки. Функционально мечеть разделена на хозяйственный первый этаж и основной второй с анфиладными молельными залами. Первый этаж разделен продольной и поперечной несущими стенами на четыре больших отсека, в которые ведут 6 окованных железом дверей. Для освещения первого этажа на продольных фасадах рядом с дверями пробиты небольшие арочные окна. На второй этаж ведут две лестницы в пристройке. С лестничной клетки через промежуточное помещение попадаем в молельные залы. Все двери размещены по продольной оси, завершенной *михраб*ом. Все помещения мечети перекрыты сводами. В помещениях второго этажа своды покрыты богатыми выпукло-лепными позолоченными орнаментами растительного характера, сочетающими мотивы барочного декора и татарского декоративно-прикладного искусства. Узорная лепнина на стенах окрашена в голубой, зеленый и золотистый цвета. Нижнюю часть стен молельных залов покрывают изразцы. В правой части стены, разделяющей залы, расположена дверь на внутристенную лестницу, ведущую на минарет. Винтовая лестница внутри минарета ведет на верхний ярус с выходом на круговой балкон для *муэдзин*а. Балкон поддерживают 16 фигурных металлических кронштейнов, рисунок которых аналогичен его ограждению. Завершает минарет невысокий шатер, перетянутый в основании ступенчатым карнизом. Нижний восьмерик, сохранившийся от первоначального минарета, выделяется угловыми двухступенчатыми пилястрами. Возвышающиеся над ним до 30 м от уровня земли другие три яруса минарета практически лишены декора и относятся к периоду эклектизма. Высокие арочные оконные проемы второго этажа обрамлены барочными наличниками, в тимпанах криволинейных фронтонов которых размещены веерообразные лепные элементы растительного характера. Углы и простенки выделены спаренными и одинарными пилястрами, в ионические капители которых вплетены стилизованные элементы татарского декоративного искусства. Раскрепованный карниз выделяется тонкой профилировкой.

Строительство этой мечети стало этапным в истории мусульманской культовой архитектуры: после более чем 200-летнего

перерыва возродилась монументальная культовая архитектура татар с сохранением традиционного объемно-планировочного построения и внесением новых барочных мотивов во внешнее и интерьерное оформление. Использование современных для того времени стилевых характеристик в архитектуре М. поставило ее в ряд с другими выдающимися постройками казанской и российской архитектуры. Сочетание в ее архитектуре элементов барокко и татарского декоративно-прикладного искусства было использовано и в других постройках.

С 1793 г. *имам*ом Первой соборной мечети служил Ибрагим Хузяш (ум. в 1825 г.) — родом из Саратовского наместничества, учился в *мадрас*е Гали аш-Ширвани (на Кавказе), автор сочинений теософского содержания. В течение сорока лет (с 1847 г.) духовным наставником прихода был знаменитый мусульманский просветитель и богослов Шигабутдин (Шихаб ад-дин) Марджани (ум. в 1889 г.), чьим именем названа мечеть и учрежденная в приходе *мадраса*. Благодаря усилиям зятя и идейного последователя Ш.Марджани, *мулл*ы С.Абдуллина, в приходе внедрилось новометодное обучение. В начале XX в. в нем насчитывалось 740 душ мужского пола при 62 домовладельцах.

Лит-ра: *Халитов*. Архитектура мечетей, 74–86, 123–125, 128–129; *Салихов, Хайрутдинов*. Памятники, 74–75.

Х. Н.

ал-Марджани, Шихаб ад-дин Харун б. Баха' ад-дин б. Субхан б. ʻАбд ал-Карим, известный в русскоязычной литературе как Шигабуддин Марджани (1818–1889), — видный татарский правовед, богослов и историк, «властитель дум» российских мусульман XIX в. Родился в селении (*авыл*) Ябынчи (близ селения Марджан). Многие его предки, в том числе отец и оба деда, были *имам*ами сельских мечетей и *мударрис*ами — преподавателями *мадрас*ы. Начальное образование получил в семье и в *мадрас*е своего отца (селение Ташкичу), изучал арабскую грамматику, Коран, *фикх*, догматику, *калам*, логику. С 17 лет ему поручали преподавать в той же *мадрас*е, и он проявил инициативу, начав вырабатывать свой метод устного обучения на родном языке, даже написал небольшой учебник (не сохранился).

В 1838 г. ал-М. отправился в Бухару, где усердно учил те же предметы, зачастую повторно прорабатывая знакомые ему учебные пособия. Вскоре он стал выражать недовольство программами и методами преподавания в бухарских *мадрас*ах (в частности, в написанном им тогда Иʻлам абна' ад-дахр би-ахвал ахл Мавара'аннахр — «Оповещение современников о положении жителей Мавараннахра»). Ал.-М. сосредоточился на самообразовании, используя благоприятные возможности, которые предоставляла Бухара с ее богатейшими библиотеками и книжным рынком; он искал рукописные книги в частных и общедоступных библиотеках, делал из них множество выписок, по возможности копировал их целиком или покупал. Спустя пять лет ал-М. перебрался в Самарканд и поступил в *мадрас*у Ширдар. Наиболее значимым для него оказалось общение с *кади* Абу Саʻидом б. ʻАбд ал-Хаййем, который щедро давал ему пользоваться своей библиотекой и поощрял, в частности, его усиленный интерес к историко-биографическим трудам. Год спустя ал-М. возвратился в Бухару, где еще настойчивее штудировал богословско-правовую литературу, как и прежде зарабатывая на жизнь перепиской книг и частными уроками, которые он давал преимущественно ученикам из татар, узбеков и туркмен. За 11 лет пребывания в Бухаре и Самарканде ал-М. значительно превзошел уровень обычной образованности выпускников *мадрас*ы, не ограничился популярными в этой среде сочинениями поздних комментаторов и самостоятельно проработал труды таких выдающихся представителей арабо-мусульманской науки и литературы, как Ибн Сина, ас-Суйути, Ибн Халликан, Хаджжи Халифа, аш-Шахрастани, Ибн Хазм, ал-Газали, Ибн Халдун, ал-Байдави, ад-Даввани и др., собрал материалы для своих будущих книг и написал несколько трактатов (комментарий на предисловие к «аш-Шамсийа» ал-Катиби по логике, Би-т-тарикат ал-мусла ва-л-ʻакидат ал-хусна — «По образцовому пути и прекрасному убеждению», по основам ислама и т.д.).

Вести о необыкновенной учености молодого ал-М. дошли и до его родины. По воз-

вращении ему сразу предложили занять освободившееся тогда престижное место *имама* мечети и *мударрис*а *мадрас*ы при ней в Первой *махалле* г. Казани. При всеобщем одобрении он прошел положенные испытания и с энтузиазмом принялся за службу в 1850 г. Однако вскоре начались трения, недоразумения и конфликты, иногда по пустячным поводам, по сути за этим стояли и столкновения характеров, и принципиальные расхождения. Обе должности он занимал до конца жизни, но дважды (в 1854 и 1874 гг.) его временно отстраняли.

Как *имам* он был уважаем. С 1860 г. на него была возложена почетная обязанность надзирать за полнотой и безукоризненной точностью текста казанских изданий Корана. Эту обязанность он выполнял с перерывами свыше двух десятилетий. В 1862 г. ал-М. считался достойным стать *муфти*ем российских мусульман, но его кандидатура была отвергнута К.П.Победоносцевым. В 1867 г. ал-М. получил звания *ахун*а и *мухтасиб*а. В 1880 г. он совершил *хаджж*, посетил по пути Одессу, Стамбул, Каир и Суэц, встречался с видными мусульманскими учеными и политическими деятелями (описание путешествия опубликовано посмертно).

Преподавательская работа ал-М. в Казани была, кажется, не очень успешной. Традиционные методы обучения его не устраивали, он поддерживал идеи своего ученика Хусайна Файзханова по реформированию мусульманской татарской школы; уступив просьбе инспектора В.В.Радлова, он согласился преподавать исламское вероучение в русской Учительской школе (1876–1884) вопреки нареканиям казанских мусульман. Однако на практике он лишь слегка изменил обычную программу своей Мадраса-и Галийа, даже после того как стал ее независимым главой (с 1871 г.). Правда, особо старательным и одаренным ученикам он давал дополнительные уроки, снабжал их книгами. Число его учеников из разных краев Туркистана и России было значительным, его биограф Ш.Шараф приводит сведения о 33, получивших наибольшую известность. Сам ал-М. считал, что ему не повезло с достойными учениками, хотя впоследствии целое поколение «обновленцев»-джадидистов конца XIX — начала XX в. почитало его как великого учителя.

Эрудиция и творческий потенциал ал-М. более всего нашли выход в его книгах. В 1870 г. он выпустил полемический трактат Назурат ал-хакк фи фардийат ал-‘иша’ ва-’ин лам йагиб аш-шафак («Рассмотрение истины об обязательности молитвы ал-‘иша’, если вечерняя заря и не исчезла»), который вызвал большой резонанс, хотя был посвящен частному вопросу ритуала: можно ли опускать, не исполнять вечернюю молитву в самые короткие ночи. Вопрос обсуждался издавна, с самого появления ислама в Булгаре, но ал-М. придал ему принципиальный характер, настойчиво проводя мысль о том, что изменения продолжительности дня и ночи в северных широтах не могут поколебать установления ислама о пяти обязательных молитвах в сутки. Он подробно и тщательно аргументирует этот тезис, подкрепляет его ссылками на Коран, *хадис*ы, книги по *фикх*у и практику наиболее уважаемых мусульман. Вслед за земляком ‘Абд ан-Насиром ал-Курсави, защите доброго имени которого он посвятил отдельный трактат (не издан), ал-М. возражает против положения о давнем «закрытии дверей *иджтихад*а»; более того, он отстаивает идею открытости, доступности *иджтихад*а всякому мыслящему и деятельному мусульманину. Ислам начального периода, полный энергии и достижений религиозной мысли и науки, ал-М. сравнивает с исламом более поздних веков, вялым и застойным, и видит причину порчи в деятельности *мутакаллим*ов и всяких «философствующих» (*мутафалсифа*). Попутно он обрушивает критику на современных ему авторитетов и их недавних предшественников (они, *мукаллид*ы, слепо повторяют «слабые высказывания, взятые из никчемных сочинений, написанных невеждами», тогда как *таклид*у подлежат лишь Коран, *сунна* Мухаммада и *иджтихад* великих *факих*ов, и т.п.). Ал-М. подвергался осуждению и нападкам в доносах и анонимных публикациях, на что отвечал новыми книгами (Хакк ал-ма‘рифа ва-хусн ал-идрак — «Истинное познание и лучшее постижение», 1880, и ал-Барк ал-вамид фи радд... — «Сверкающая молния в ответ...», 1888), в которых резкая полемика сочеталась с позитивным изложением и обоснованием исламского вероучения. Свои взгляды по догматико-богослов-

ским и правовым вопросам он изложил также в комментариях (ал-Хикма ал-балига, 1888) на трактат ат-Тафтазани и на ханафитское руководство по *фикх*у (Хизамат ал-хаваши, 1889). Вызванная трудами ал-М. полемика отозвалась также в османской Турции, Египте, Индии и способствовала пробуждению российских мусульман.

Областью знания, в которой ал-М. оставил наиболее глубокий след, была историография. Еще в Бухаре он почерпнул данные арабских и персидских источников о тюркской династии Караханидов (Гирфат алхавакин ли-‘ирфат ал-хавакин — «Несколько горстей знания о *хакан*ах», Казань, 1864) и начал собирать биографии выдающихся мусульманских деятелей. Обширный свод жизнеописаний Вафийат ал-аслаф ва-тахийат ал-ахлаф («Достаточное о предках и приветствие потомкам») он так и не успел закончить, до сих пор 6 томов этого сочинения остаются в рукописи. Но ал-М. написал к нему «Введение» (Мукаддима, издана в 1883 г.), по всей видимости, взяв за образец «ал-Мукаддиму» Ибн Халдуна и «Кашф аз-зунун» Хаджжи Халифы; оно содержит историю раннего ислама вместе с *сир*ой пророка Мухаммада и полный обзор наук, получивших развитие в мусульманском мире. В нем нашла воплощение поистине громадная эрудиция автора; написанное, как и почти все книги ал-М., на арабском языке, оно не встретило должной оценки в свое время.

Самое известное историческое сочинение ал-М. написано на старотатарском языке и охватывает материалы по истории Булгара и Казани, а также исторически связанных с ними соседних регионов. Это — Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва-Булгар («Полезные сведения о Казани и Булгаре», ч. 1–2, издано в 1303/1885-86 г., переиздано в 1897–1900 гг., репринт: Анкара, 1997), которое еще в процессе написания вызывало интерес русских востоковедов. Часть материалов ал-М. представил в 1877 г. IV Всероссийскому съезду археологов в Казани, доклад зачитал по-русски В.В.Радлов (издан в 1878 г. под названием Гилалат аз-заман фи та’рих Булгар ва-Казан и в «Трудах» съезда, т. 4, 1884). В Мустафад ал-ахбар собраны историко-биографические сведения о многих династиях и сотнях лиц, извлеченные из арабских, персидских и тюркских источников. Сверх того автор использовал данные эпиграфики и нумизматики, устные сообщения и народные предания, а также привлек некоторые известия по русской истории. Значительная доля материалов книги по истории ислама в Волго-Уральском крае уникальна и заменяет теперь исчезнувшие первоисточники. В этой книге история Булгарского и Казанского государств и мусульманской общины в составе России впервые изложена в соответствии с методами традиционной мусульманской историографии и в то же время предпринят опыт составления национальной истории татарского народа.

Лит-ра: [сб.] Шихаб ад-дин ал-Маржани хазратларининг виладатина йуз йил тулу (1233–1333) мунасабатила нашр итулди. *Марджани*. Нашири: Салих б. Сабит Губайдуллин. Казан, «Магариф», 1333; [то же, частичное переиздание:] *Шиһабатдин Маржани*. Алмет, «Рухият», 1998; *М.А.Усманов*. Источники книги Ш.Марджани «Мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар» // Очерки истории Поволжья и Приуралья. Казань, 1969, вып. 2–3, 144–154; *М.Х.Юсупов*. Шигабутдин Марджани как историк. Казань, 1981; [сб.] *Марджани:* ученый, мыслитель, просветитель. Казань, 1990; *А.Юзеев*. Шихаб ад-дин Марджани: мыслитель, религиозный реформатор, просветитель. К 180-летию со дня рождения. Казань, «Иман», 1997; *он же*. Татарская философская мысль конца XVIII — XIX века, кн. 1–2. Казань, «Иман», 1998; Ш.Марджани: наследие и современность. Материалы международной научной конференции (Академия наук Татарстана. Институт истории). Казань, 1998; *Kemper*. Sufis, 429–473.

Ан. Х.

Марсийа (араб. «оплакивание умершего») — особый вид лирической посмертной элегии, получивший широкое распространение в арабской, персидской и тюркоязычной литературе; известны М. и на других языках, носители которых исповедуют ислам (например, малайцы) и находятся под влиянием мусульманской культуры. Среди исследователей нет единого мнения о происхождении этого жанра. Большинство усматривают в нем древнеарабские (древнесемитские) либо древнеперсидские корни. Шиитская традиция исходит из того, что первая М. прозвучала после «трагедии в Карбала», т.е. после убийства *имам*а ал-Хусайна (в 680 г.). Пред-

ставляется, что М. в исламской культуре — продукт многовекового синтеза традиций посмертных элегий народов, населявших *дар ал-ислам*.

Арабские М. чаще всего составляли в рифмованной прозе (*садж*‘), персидские и тюркские — только рифмованные, с очень глубокими *редиф*ами. Сформировалось по крайней мере три вида М.: 1) официальные, составлявшиеся на смерть правителей, высокопоставленных лиц; по жанру и стилю они напоминают хвалебные оды (*мадх*), в том числе нередко и в адрес преемника покойного; 2) М., посвященные друзьям, родственникам (родителям, безвременно умершим детям и т.д.); такие стихи наиболее «жалостливые» и являют собой лучшие образцы поэзии этого жанра (например, М. Са‘ди Ширази на смерть Абу Бакра Занги, Джами на смерть своего сына, Нава’и на смерть Джами); 3) М., составленные знаменитыми поэтами перед смертью на собственную кончину (как, например, в «Шараф-нама» Низами).

В Средней Азии редко какой автор нарративных, агиографических сочинений или антологий обходился без принадлежавших другим либо своих собственных М., в конце которых обязательно приводилась хронограмма (*та’рих*) с зашифрованной датой смерти упокоившихся. Такие «шарады» основывались на числовых значениях букв арабского алфавита (*абджад*), а также на многозначности отдельных слов и словосочетаний. Примерно с начала XI в. М. стали высекать на надгробиях, эта традиция сохраняется и поныне. Первые М. в Средней Азии были написаны на арабском или персидском языках, в XV в. персидские М. полностью вытесняют арабские. Зафиксированы немногочисленные тюркоязычные (чагатайские) М., которые стали чаще встречаться на надгробиях только в XVIII–XIX вв.

М. не имели определенной «сюжетной линии». При всем богатстве внешних форм они отличались традиционностью содержания, удивительным постоянством мотивов, которые в основном сводились к следующему: «рыдания» и «горький плач» по случаю смерти покойного, упоминание его хороших качеств, пожелание ему достойного места в раю и выражение «нижайших надежд» встретиться с ним «в лучшем мире» и тут же — сожаления по поводу неизбежности смерти, быстротечности жизни, жалобы на «жестокую судьбу-разлучницу» и т.п. Внешне наблюдается некоторое противоречие с общеисламскими представлениями о покорности воле Бога, о смерти как избавлении от «мук дольнего мира», о радости пребывания в «вечном мире», о «райских наслаждениях», которых, судя по тем же М., покойный несомненно был достоин. Однако это не означает, что жанр М. — «способ атеистического мышления», как до недавнего времени утверждали некоторые советские исследователи. М. — продукт естественных человеческих чувств, которые не всегда совпадают с религиозными установками.

Лит-ра: *Му‘ин Мухаммад.* Фарханг-и фарси. Т. 3. Техран, 1371; Адабий турлар ва жанрлар. Таш., 1992, 149–150; Энциклопедияи адабиёт ва сан‘ати тоджик. Душ., 1989, 2, 161–162.

О. Н.

Маскара (Кукморский район, Республика Татарстан) — селение, известное соборной мечетью, которую в 1791 г. построил малмыжский первой гильдии купец Габдулла (‘Абд Аллах) б. Абдулсалям (‘Абд ас-Салам) б. Утямыш ал-Маскарави (ум. в 1832 г.). В мечети служили *имам*ами выдающиеся ученые-богословы и проповедники: *ахун* Мухаметрахим (Мухаммад-Рахим) б. Йусуф ал-Ашити (ум. в 1818 г.) и Габдулла (‘Абд Аллах) б. Йахйа ал-Чиртуши (1773–1858).

Двухэтажная кирпичная мечеть расположена на пересечении улиц в центре селения. Тип двухзальной мечети с минаретом на крыше. Анфиладно связанные молельные залы и вестибюль освещены с продольных сторон восемью парами высоких окон с лучковой перемычкой. Низкий первый этаж выполнял роль традиционного подклета. В его хозяйственные помещения вели низкие двери на западном и восточном фасадах. Расположение окон первого этажа соответствовало расположению проемов второго, но часть из них были ложными. Молельные залы перекрыты коробовыми сводами с распалубками над окнами, размещенными в интерьере в глубоких нишах с лучковым завершением. По периметру стен над распалубками в основании свода протянуты четы-

ре ряда профилированных тяг. Поверхности свода декорированы профилированными филенками и лепными розетками на мотивы барокко и татарского декоративного искусства. Михрабная и оконные ниши обрамлены рамками.

Фасады мечети практически сохранили свое первоначальное оформление. Углы и простенки между парами окон первого этажа раскрепованы рустованными лопатками. На втором этаже им соответствуют спаренные и одинарные гладкие лопатки, объединенные сверху профилированной тягой. Междуэтажный карниз покрыт кровельным железом. Окна первого и второго этажей обрамлены наличниками в стиле «петербургского» барокко. Венчающий классический карниз украшен зубчиками. Поверх него для увеличения выноса устроен дополнительный деревянный карниз. Четырехскатная крыша основного объема и двускатная — *михраба* покрыты кровельным железом.

Памятник мусульманской культовой архитектуры в стиле «петербургского» барокко с чертами классицизма. Интерьеры мечети оформлены в стиле барокко в сочетании с элементами татарского декоративного искусства.

Лит-ра: *Салихов, Хайрутдинов.* Памятники, 181–182.

Х. Н.

Маснави-х^{в}ани (араб.-перс.; тюрк. *маснави-хонлик*) — чтение и толкование мистических стихов. Традиция М.-х. восходит, видимо, к раннеисламским поэтическим кружкам (*муша'ара*). С развитием жанра *маснави* выделяются элитные кружки, где предметом обсуждений и толкований стала мистическая поэзия в форме четверостиший (*руба'и*), газелей и т.д. Наиболее популярными были Маснави-йи ма'нави Джалал ад-дина Руми, Маснави других поэтов — Са'ди Ширази, Бедиля, Машраба, Хикматы *х^{в}аджи* Ахмада ал-Йасави и т.д. Иногда кружки назывались по имени одного из особо почитаемых в них поэтов или по роду их сочинений (Нава'и-*хонлик*, Бедил-*хонлик*, Хикмат-*хонлик* и т.д.). Как правило, М.-х. проводились еженедельно. Для создания особого настроя перед началом собрания нередко звучала музыка, затем профессиональный *хафиз* или кто-нибудь из присутствующих зачитывал фрагмент произведения избранного автора, ведущий и другие участники комментировали этот фрагмент (иногда в стихотворной форме), стараясь извлечь из него все аллегорические оттенки смысла. В большинстве случаев разнообразие толкований проистекало из характерной для мистической поэзии многозначности используемых слов, их мистической символичности. Отдельно толковались намеки на *айат*ы Корана или прямые заимствования из него (*ишара*, *иктибас*).

Самые подготовленные участники писали свои стихотворные комментарии или особые поэтические подражания (*тазмин* или *муназара*) на наиболее «таинственные» строки своих любимых поэтов и зачитывали собранию, что порождало новые стихотворные толкования экспромтом и дискуссии.

М.-х. проводились и в женских ритуальных собраниях, на которых стихи (более простые по содержанию) в основном распевались (и распеваются до сих пор) под музыку и без нее, а их толкованием — при необходимости — занимались *отин-ойи*.

Иногда М.-х. устраивались по случаю окончания рамадана (*хатм-и рамадан)* и проводились после установленного чтения нескольких частей Корана (*джуз'*, *пара*) или специально заказывались для чтения в *ханака*х и мечетях. В последнем случае они рассматривались как особое благое дело (*хайр-кор*), поскольку предполагалась плата декламаторам (*хафизан*). Такой вид пожертвования оформлялся в виде особого документа (*вакф-наме*), в котором оговаривались конкретные условия и сроки проведения М.-х.

В советский период традиция М.-х. (по крайней мере в Узбекистане и Таджикистане) не прерывалась (в некоторых *худжр*ах М.-х. даже входили в курс обучения); в настоящее время наблюдаются попытки легализовать эту традицию.

Лит-ра: ЦГА РУз. Ф. И-323, док. № 400; *Абдурауф Фитрат.* Бедил (бир мажлисда). Таш., 1996, 15–41; *Максудов.* Улуглар, 189–191; материалы полевых исследований автора.

Б. Б.

Махдум-и А‘зам («Величайший Господин»), *саййид* Ахмад Х^{в}аджаги б. Джамал ад-дин Касани Дахбиди (1464–1542) — крупнейший политический и религиозный деятель Мавараннахра, предводитель братства накшбандийа. Родился в г. Касане (в 30 км к северу от Ахсиката). Его мать Биби Касани происходила из влиятельного рода касанских *саййид*ов. По преданию, отец М. А. возводил свою родословную к одному из Караханидов (?) — *султан*у Илек-и Маза. Окончив начальную школу (*мактаб*) в Касане, М. А. продолжил учебу в *мадрас*е Ахсиката, где наряду с традиционным образованием получил суфийские уроки о «тайном» у своего первого учителя *мулл*ы Зийа’, а затем учился у *шайх*а знаменитых *мазар*ов Сафид-Булана (Кыргызстан, Ошская область) — Мир Саййида ‘Али. Последний отправил М. А. в Ташкент к одному из предводителей накшбандийа, Мухаммаду Кази, главным преемником которого в руководстве братством накшбандийа в Мавараннахре стал М. А.

С именем М. А. связано окончательное превращение этого братства (по крайней мере той части, которую он возглавлял) в особую религиозно-политическую организацию — *кархана-йи х^{в}аджаган*.

Перу М. А. принадлежат 36 небольших трактатов на персидском языке. В Муршид ас-саликин, Насихат ас-саликин и т.д. он впервые выдвинул идею об особом статусе руководителя накшбандийа (*шайх-и пишкадам*, *пир-и пишкадам*), которому обязаны были беспрекословно подчиняться не только *мурид*ы в братстве, но и другие *шайхи* — члены этого братства. В сочинениях М. А. наиболее законченную форму получили положения о политической деятельности накшбандийа и личной ответственности ее руководителя за то, чтобы современные ему правители «не протягивали рук ко злу и насилию», «правили согласно *шари‘ату*» и т.п. Укрепление структуры братства, ее автократизация, а также реализация «политической программы» накшбандийа стали для М. А. первоочередными задачами, которые ему в той или иной степени удалось воплотить в жизнь. Примечательно, что бóльшая часть его трактатов была адресована правителям из династии Шайбанидов (часто по их просьбе), среди которых М. А. завоевал авторитет и тем самым сумел добиться возрождения влияния (прежде всего политического) накшбандийа в Мавараннахре.

М. А. можно назвать новатором и в ритуале накшбандийа. Так, следуя своему учителю Мухаммаду Кази, М. А. в обряде инициации учеников сохранил обязательные сорокадневные посты (*арба‘ин*, *чилла*) в уединении. В отличие от своих предшественников, практиковавших тихий *зикр* (*хафи*), М. А. ввел в практику своей ветви накшбандийа громкий *зикр* (*джахр*), сопровождавшийся нередко публичными радениями (*сама‘*) с музыкой, песнями и танцами (*ракс*) — обрядами, которые отвергали Баха’ ад-дин Накшбанд (ум. в 1389 г.) и его ближайшие последователи. В некоторых своих сочинениях М. А. писал, что он лишь возрождает традицию великих учителей х^{в}аджаган — Махмуд Анджира ал-Фагнави (ум. в 1245 или 1272 г.) и *саййид*а *амир*а Кулала ас-Сухари (ум. в 1370-71 г.), практиковавших громкий *зикр*. Во всяком случае, вопреки устоявшемуся мнению, уже после смерти М. А. в Мавараннахре, Кашгаре и южных окраинах Х^{в}аризма/Хорезма многие накшбандийские общины вплоть до 30-х гг. XX в. практиковали *джахр* и *сама‘*; эта школа получила название дахбидийа по второй *нисбе* М. А.

Наиболее знаменитые ученики М. А. — *х^{в}аджа* Ислам Джуйбари (ум. в 1563 г.) и *маулана* Лутфаллах Чусти (ум. в 1572 г.). Творчество М. А. оказало большое влияние на последующую биографическую и теоретическую накшбандийскую литературу, которая создавалась в Центральной Азии. И хотя специальных комментариев на его сочинения известно немного, однако редко какой накшбандийский автор XVI–XIX вв. упускал возможность прокомментировать отдельные положения в сочинениях М. А., особенно когда речь шла об «оправданиях» и обоснованиях политической деятельности накшбандийа. Активная миротворческая деятельность, духовный и политический авторитет М. А. также стали глубоко символичными и нередко специально комментировались в агиографической литературе, написанной в Мавараннахре до начала XX в.

Умер М. А. в одной из своих *ханака*, расположенной в селении Дахбид (15 км к северо-западу от Самарканда), где и был похоронен. В 1619–1620 гг. по приказу самаркандского правителя Йалангтуш Бахадура (1611–1648) над могилой М. А. была сооружена особая *дахма*, к югу от которой на средства того же правителя были построены *мадраса* (из 40 комнат — *худжра*) и *ханака*. Позже покровитель этого комплекса, Йалангтуш Бахадур, считавший себя *мурид*ом *х^ваджи* Хашима (внук М. А.), был похоронен здесь же. Вплоть до 20–30-х гг. XX в. дахбидский комплекс служил не только местом погребения многочисленной семьи М. А. и других знаменитостей, но продолжал функционировать как суфийский центр. Им руководили потомки М. А., всегда пользовавшиеся значительным духовным и политическим авторитетом. Здесь же дахбидские руководители часто замиряли враждующих *амир*ов и *бек*ов самаркандского Мийанкаля. Известны примеры, когда на дахбидском комплексе заключались крупные торговые сделки без письменного оформления и даже без свидетелей; считалось и до сих пор считается, что отступление от клятв и обязательств, данных у могилы М. А., — наиболее тяжкий грех, за который «дух *пира*» (т.е. М. А.) непременно покарает.

Лит-ра: *ал-Катиб.* Анис; *Фализкар.* Танбийат; *Дуст Мухаммад.* Силсилат; *Ахмад Касани.* Джами‘; *Fletcher.* The Naqshbandiyya; *Babadžanov.* Babur, 219–226; см. также лит-ру к ст. Муса-хан Х^ваджа-йи Дахбиди.

Б. Б.

Махкама шар‘ийа (реже *диван шар‘ий*: араб. калька с рус. «шари‘атский суд», «шари‘атская канцелярия», сокр. «шарсуд») — судебная инстанция, учрежденная в послереволюционной России для мусульман Северного Кавказа. Основным источником права для шари‘атских судов признавались нормы *шари‘ат*а. На западе региона М. ш. следовали ханафитскому толку *фикх*а, на востоке — шафи‘итскому (среди мусульман-суннитов) и джа‘фаритскому (среди мусульман-шиитов).

Восстановление *шари‘ат*а в полном объеме было одним из главных лозунгов революции 1917 г. на Северном Кавказе. Решение о создании первых М. ш. приняли I Съезд представителей горских племен Кавказа во Владикавказе в мае 1917 г. и I Съезд народов Терека в Моздоке в январе 1918 г. Городские суды открылись во Владикавказе, Грозном, Нальчике, Темир-Хан-Шуре и других крупных городах, сельские суды — в отдельных селениях в горах, предгорьях и на равнине. К ним перешли функции так называемых словесных, горских и народных судов, которые до революции разбирали уголовные и отчасти поземельные дела согласно местному обычному праву (‘*адат*), а гражданско-семейные и наследственные споры — по *шари‘ат*у.

В годы гражданской войны эти суды были преобразованы в военно-шари‘атские суды, игравшие роль военно-полевых трибуналов. «Положение о военно-шари‘атском суде» утверждено в январе 1919 г. Советом министров Горской республики. Эти суды продолжали работать при сменявших друг друга военных режимах: турецких оккупационных властях, под властью полковника Л.Ф.Бичерахова и Добровольческой армии генерала А.И.Деникина. Независимо от них с сентября 1919 по март 1920 г. в чеченском селении Ведено, дагестанских селениях Анди, Ботлих и некоторых других действовали М. ш. Северо-Кавказского эмирата накшбандийского *шайх*а Узун-*хаджжи*. На территориях, контролируемых большевиками, в 1919–1920 гг. работали революционно-шари‘атские суды. М. ш. использовались для расправы над политическими врагами. Так, в июле 1919 г. главный военно-шари‘атский суд Темир-Хан-Шуры приговорил к смертной казни У.Буйнакского и других советских работников Дагестана, арестованных деникинцами. В свою очередь, в марте 1920 г. при большевиках члены этого суда были расстреляны по приговору Темир-Хан-Шуринского революционно-шари‘атского суда.

После окончания гражданской войны в каждой советской автономии была создана своя иерархия шари‘атских судов. Основные принципы их деятельности закрепили «Положение о шари‘атских судах» Дагестанского Ревкома и ЦИК ДАССР от июня 1920 и июля 1922 гг., постановление «О введении шари‘атского судопроизводства» в Горской

АССР от апреля 1921 г., законы о шари'атских судах, разработанные в Адыгейской, Кабардино-Балкарской, Карачаево-Черкесской, Северо-Осетинской, Чеченской и Ингушской автономных областях (АО), на которые распались Горская АССР и Кубано-Черноморская республика.

В Дагестанской АССР организация шари'атского правосудия была трехступенчатой. Ее низовой уровень составляли сельские и городские суды — «шари'атские тройки» из двух членов и председателя (*дибира*). Они рассматривали иски о разделе имущества размером до 300 руб. (в ценах 1922 г.), гражданские и наследственные споры на сумму до 100 руб., мелкие уголовные и поземельные дела. Апелляции на их решения подавались в окружные суды (араб. *махаким/дававин ан-нахийа*) в составе «шари'атской тройки», писца и рассыльного. Эти же суды рассматривали гражданские и наследственные споры, дела о разделе имущества на сумму до 1 тыс. руб., поземельные тяжбы между селениями, убийства и другие тяжкие преступления. Кассационной инстанцией для М. ш. всех уровней были Шари'атский подотдел и следственные комиссии при НКЮ ДАССР.

В Горской АССР и образовавшихся из нее автономиях система шари'атского правосудия была иной. Основным его звеном были не сельские и городские суды, а окружные «шари'атские тройки» во главе с *кади* (*эфенди*). Они разбирали гражданские и наследственные споры на сумму до 200 руб., кражи размером до 50 руб., другие мелкие уголовные правонарушения, а также составляли «списки порочных лиц», т.е. преступников-рецидивистов, подлежавших административной высылке за пределы региона или заключению в концентрационный лагерь. Наиболее широкими полномочиями шари'атские суды обладали в Чечне и Ингушетии, где их решения могли быть обжалованы только в Верховном суде РСФСР, которому был поручен надзор за деятельностью М. ш. В Кабардино-Балкарии и Адыгее кассационной инстанцией для М. ш. был местный НКЮ. Наконец, в Кубано-Черноморской республике вместо М. ш. была учреждена должность *кади* в составе местных народных судов. Шари'атские суды ежегодно разбирали от 30–50 (на Северо-Западном Кавказе) до 70–80% (в Дагестане и Чечне) всех судебных дел.

В 10–20-е гг. в работе М. ш. участвовали известные на Северном Кавказе *факихи*, в том числе шафи'итские правоведы 'Али-*хаджжи* ал-Акуши, Узун-*хаджжи* ас-Салти, Наджм ад-дин ал-Гоцоби (Наджмутдин Гоцинский), шафи'итские *кади* 'Али Каяев, Абу Суфйан Акаев, ханафитский *шайх* Мухаммад Боташев (Шакай-улу), ханафитские *кади* 'Али Абуков, Исма'ил Акбаев (Чокуна-*эфенди*), Салих-*хаджжи* Басрабиев и др. В составленных ими в это время письмах-*фатв*ах широко использовались принципы *иджтихад*а и характерного для Северного Кавказа правового плюрализма. Наряду с мусульманским правом М. ш. применяли нормы '*адат*а и советского уголовного законодательства (примирение-*маслихат*, административная высылка кровника-*канлы*, штрафы и заключение в лагерь на срок до трех лет и проч.).

Если в начале 20-х гг. советская власть пыталась привлечь на свою сторону мусульманское большинство населения Северного Кавказа, признав *шари'ат* «правомочным обычным правом» (И.В.Сталин), то накануне коллективизации окрепшее Советское государство решило уничтожить шари'атское судопроизводство. В Горской АССР М. ш. несколько раз то запрещали, то вновь открывали, пока окончательно не ликвидировали в августе–декабре 1922 г. (на территории современной Северной Осетии с мусульманским меньшинством). В остальных автономиях в 1922–1924 гг. их сняли с государственного обеспечения и перевели на содержание мусульманских общин, желавших судиться по *шари'ат*у. Тяжкие уголовные правонарушения, поземельные тяжбы, дела по опеке над вдовами и сиротами, а также иски, в которых одна из сторон отказывалась обращаться в шарсуд, передавались в земельные комиссии, сельские словесные и народные суды. В январе 1925 г. М. ш. были отменены в Адыгее и Кабардино-Балкарии, в январе 1926 г. — в Ингушетии и Чечне, а в апреле–октябре 1927 г. — в Дагестане. В 1928 г. в УК РСФСР была введена X глава «О преступлениях, составляющих пережитки родового быта». По ее ст. 203–204 ули-

ченные в участии в М. ш. на год ссылались в концентрационный лагерь.

Насильственное объединение крестьян-мусульман в колхозы и гонения на М. ш. вызвали волну долго не прекращавшихся крестьянских волнений. Крупнейшие из них: движения 1928–1929 гг. в Кабарде (Баксанское и Верхнекурповское «дела»), восстания 1930 г. в Большом Карачае, Дагестане и Северном Азербайджане (Дидойский и Хновский мятежи, «дело» *шайх*а Штульского), бунты горцев Чечено-Ингушетии и Северного Дагестана в 1934–1936 и 1940–1942 гг. Одним из главных требований восставших было восстановление шари'атских судов. Восстания были жестоко подавлены Красной армией при поддержке отрядов НКВД и Частей особого назначения (ЧОН). В 1944 г. чеченцы, ингуши, карачаевцы и балкарцы были депортированы в Среднюю Азию и Казахстан. Однако, несмотря на репрессии в 30–50-х гг., во многих сельских районах Северного Кавказа и даже в среднеазиатской ссылке шари'атские суды продолжали тайно действовать.

После распада СССР на волне движения за мусульманское возрождение началось восстановление шари'атских судов. Несколько десятков их учреждено в сельских и городских мусульманских общинах Дагестана и Чечни. В 1996 г. из УК РФ были изъяты ст. 212 и 235, приравнивавшие применение норм *шари'ат*а к тяжкому преступлению, однако шари'атские суды так и не были признаны в РФ. Их узаконили только в Чеченской Республике Ичкерия, где в 1996 г. рецепирован уголовный кодекс Судана, в целом основанный на нормах *шари'ат*а, и в Ингушетии, где в декабре 1997 г. был принят отмененный позднее закон о мировых судьях, обязывающий их «руководствоваться нормами *'адат*а и *шари'ат*а» (ст. 3). В отличие от 20-х гг. сегодня шари'атский суд чаще всего представляет *имам* (*дибир/эфенди*) соборной мечети, который по пятницам председательствует на заседаниях совета старейшин общины и выполняет обязанности местного *кади*. Обычно эти суды ограничиваются разбором мелких уголовных и брачно-семейных дел, нотариальным оформлением завещаний. Наряду с шари'атскими судами у мусульман Северного Кавказа работают российские народные и общественные третейские суды.

Лит-ра: *Х.М.Хашаев.* Шариат, адат и преступления, составляющие пережитки родового быта в Дагестане. М., 1949; Съезды народов Терека. Орджоникидзе, 1977, I; *З.Х.Мисроков.* Исчезновение шариата в автономиях Северного Кавказа. М., 1979; *он же.* Адатские и шариатские суды в автономиях Северного Кавказа. Автореф. канд. дис. М., 1979; Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (1917–1918 гг.). Горская республика (1918–1920 гг.): документы и материалы. Махачкала, 1994; *Бобровников.* Ислам и советское наследие, 132–142; *он же.* Исламская трансформация колхозов Аварии (Нагорный Дагестан) // *Восток.* М., 1998, № 5, 100–108; *Bobrovnikov.* The Islamic revival.

В. Б.

Махр (араб.; тюрк., перс.-тадж. *мехр*) — норма мусульманского права, обеспечение (денежное или имущественное) жены мужем, устанавливаемое при бракосочетании и остающееся в ее собственности после смерти мужа и при разводе с ним по его инициативе. Термин употребляется как в сфере мусульманского права, так и в обрядовом брачном церемониале. Неустойчивость в понимании содержания понятия М. отразилась в переводе этого термина в различных словарях. Приравнивание М. к *калым*у или приданому неправомерно: *калым* — норма обычного права (*'адат*), плата за невесту, поступающая в распоряжение ее родителей; приданое — имущество, которое невеста получает от своих родителей при выходе замуж (оно может превосходить по стоимости *калым*), считающееся ее собственностью, приобретается частично на средства жениха.

Ритуал определения размеров М. — составная часть брачно-свадебного церемониала. В Коране вопросам брака отведено значительное место (*сур*ы 2, 4, 24, 60), в том числе говорится и о даровании женам некоего имущества. Конкретные положения мусульманского права о браке опирались на тексты Корана. Основополагающая идея М. в мусульманских источниках общая — это обеспечение жены мужем, однако в деталях отмечаются региональные варианты.

Положения о М., на которые опираются и в Среднеазиатском регионе, содержатся в

сочинениях по *фикху*, например в «ал-Хидайа» Бурхан ад-дина ал-Маргинани (ум. в 1197 г.). Согласно *шари'ату*, М. может быть выдан двумя способами: или сразу по заключении брачного договора, или с отсрочкой выплаты. В первом случае обеспечение жены называется М. *му'адджжал* (в виде движимой и недвижимой собственности или в деньгах, М.-*накд*). Во втором случае оно считается в долгу за мужем как М. *му'адджжал*, или *наси'а*, и должно быть выдано женщине при разводе с ней по инициативе мужа или после его смерти.

Размер М. определяют перед церемонией бракосочетания (*никох*, араб. *никах*), сразу после получения согласия невесты на брак, и вносят в брачный договор (если таковой составляется). Если размер М. не был оговорен при заключении брака, то его устанавливает в случае нужды (например, при разводе) судья (*кади/кази*) по местным обычаям.

В случае женитьбы на вдове или на разведенной М. был значительно меньше того, что давали за девушку.

Наделение жены М. было распространено не во всем Среднеазиатско-Казахстанском регионе, а лишь у равнинных узбеков и таджиков, а также уйгуров и главным образом в городах (известен М. и у персов), т.е. там, где к началу XX в. практически был изжит *калым*. У горных таджиков М. женщине не давали и часто путали его с *калымом*, называя последний М.

Лит-ра: *В.Наливкин* и *М.Наливкина*. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, 201–229; *Н.А.Кисляков*. Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1977, 86–96.

Н. Л.

Машраб (Ишан-и Машраб, Шах Машраб, Дивана-йи Машраб) — поэтическое прозвище (*тахаллус*) знаменитого поэта-мистика Рахим-*баба́* б. Вали-*баба́* ан-Намангани (1640–1711). Родился в Намангане в семье ткача Вали-*баба́*. Заметив у сына способность к поэзии, оригинальность в суждениях, не свойственную его сверстникам, родители отдают его на воспитание *дамулле* Базар-*ахунду* (ум. в 1668 г.) — в то время признанному наставнику *суфиев* Ферганской долины. Дальнейшие духовные искания привели М. в Кашгар к видному накшбандийскому *шайху* того времени Афак-*х^вадже* (ум. в 1693-94 г.), *муридом* которого он и стал. Уже тогда М. прославился как поэт-мистик и за ним прочно закрепился его литературный псевдоним. Духовное общение с Афак-*х^ваджой* произвело сильное впечатление на М., и, следуя совету своего наставника и внешнему смыслу одного из правил братства накшбандийа — *сафар дар ватан* («путешествие по родному краю»), он отправился в странствие, впечатления от которого изложил в поэтических произведениях, сравнивая свои ощущения с этапами духовного восхождения (*макамат*).

Побывав во многих городах Восточного Туркистана и Средней Азии, М. направился в Балх. Страстная натура и безудержный дух протеста побуждали его выходить на площади и базары города и обращаться со стихотворными проповедями к толпе то с призывами одуматься, не совершать грехов, то с оскорбительными нападками на «властелинов, погрязших в делах греховных». Вскоре возмутитель спокойствия был обвинен местным правителем Махмуд-*бийем* Аталыком в богохульстве и казнен. М. был похоронен в местности Ишканмиш, недалеко от Балха. С тех пор его могила является объектом паломничества.

Известность М. принесли его стихи на узбекском (чагатайском) и таджикском языках в виде *газелей* и других строфических форм (*мухаммас, мусаддас, мустазад*) и рассказы в стихах, при составлении которых он искал доходчивую для широкого круга читателей форму. Легкая и музыкальная метрика (*'аруд/'аруз*) его стихов способствовала их широкому распространению в народе: почти сразу их стали распевать и декламировать во время «громких» *зикров* (*джахр*), на свадьбах, в чайханах, на базарах. С середины XVIII в. и до нынешнего времени в Узбекистане, Туркменистане, Кыргызстане, Афганистане, Кашгаре существуют особые поэтические собрания Машраб-*хонлик* (Машраб-*х^вани*), на которых толкование мистических стихов М. порождает бурные дискуссии и новые подражания. Составленный уже после смерти М. сборник его стихов (Диван-и Машраб, или Кисса-йи Машраб) стал едва

ли не самым популярным на традиционных собраниях *отин-ойи*. Стихи М., переложенные на музыку, имеются в репертуаре любого *хафиза*.

Участники упомянутых ритуальных собраний целиком или частично переписывали (и переписывают) сборники стихов М. Кроме того, до недавнего времени его сочинения или, чаще, их фрагменты были наиболее популярными в книжных лавках лубочной литературы. Об этом свидетельствует дошедшее до нас огромное количество рукописных сборников стихов поэта, хранящихся во многих рукописных собраниях мира. Его произведения были и остаются в числе наиболее часто издаваемых с момента появления литографий и типографий.

Сборник Диван-и Машраб — мифологизированное прозаическое жизнеописание поэта, включающее в себя собрание его стихов, последовательность которых, однако, не соответствует принятому в *диван*ах жанрово-алфавитному расположению. Поэтому название, закрепившееся за этим сборником, неточно — оно произошло от оригинального Дивана-йи М. (По мнению А.Эркинова (Ташкент), все издания поэтических произведений М. осуществлены на основе его легендарного жизнеописания, из которого наши современники и составили *диван* стихов, расставив их в алфавитном порядке и приписав их М.)

М. приписывают произведение Мабда-йи нур, которое содержит рассказы религиозно-этического, назидательного характера и представляет собой комментарии на узбекском языке к *байт*ам «Маснави» Джалал ад-дина Руми (1207–1273). В конце одного из списков Мабда-йи нур в форме пентаметра (*мухаммас*) сообщается, что автором этого сочинения в действительности является Рузи-*бай* Машраб ан-Насафи, известный как Машраб-и сани (М. Второй). Последний, кстати, писал, подражая М., и даже принял его литературный псевдоним.

Остается открытым вопрос об авторстве другого этико-дидактического произведения, приписываемого М., — Кимйа, которое некоторые специалисты считают второй частью Мабда-йи нур.

Лит-ра: *Н.Лыкошин*. Дивана-и Машраб и его наставники // ТВ. 1901, № 68, 73, 74, 77, 78; Дивана-йи Машраб. Жизнеописание популярнейшего представителя мистицизма в Туркестанском крае. С тюркского перевел и снабдил примечаниями Н.С.Лыкошин // ТВ. 1902, № 11, 35, 61, 78; *В.Л.Вяткин*. Ферганский мистик Дивана-и Машраб // Ал-Искандария (Сборник Туркестанского Восточного института в честь проф. А.Э.Шмидта). Таш., 1923; *Машраб Бабарахим*. Избранное. Таш., 1959 (пер. В.Липко); *Л.В.Дмитриева*. Описание тюркских рукописей Института востоковедения АН СССР. Вып. III, 1980, 89–90; *А.Фитрат*. Машраб // Илмий фикр. Таш., 1930 № 1; *А.Карцев*. Жизнь и газели Машраба // Литературный Узбекистан. Кн. 2. Таш., 1937; СВР ИВ АН Узб.ССР. II, 1954, 304–312; Машраб. Танланган шеърлар. Нашрга тайёрловчилар П.Шамсиев, А.Хайтметов. Таш., 1958; *Г.Гулом*. Икки Машраб // Кизил Узбекистон. 12.VII 1959; Машраб. Танланган асарлар. Нашрга тайёрловчи А.Абдугафуров. Таш., 1963; *А.Абдугафуров*. Машраб биографиясининг баъзи бир нукталари // Узбек тили ва адабиети. Таш., 1978, № 6; *он же*. Машраб качон тугилган? // Адабий мерос. Таш., 1980, № 4; Машраб Девон. Нашрга тайёрловчи В.Рахмонов. Таш., 1980; Боборахим Машраб. Мабдаи нур. Нашрга тайёрловчи И.Абдуллох. Таш., 1994; Боборахим Машраб. Кимё. Нашрга тайёрловчи И.Абдуллох. Наманган, 1999; *M.Hartmann*. Meshrab, der weise Haar und fromme Ketzer // Der islamische Orient. Bd. I. B., 1905; *H.F.Hofman*. Turkische Litteratur. Utrecht, 1969, 125–133.

С. Г.

Мечиланы (Мечиев), **Кязим** (1859–1945) — балкарский богослов, мыслитель, поэт, основоположник балкарской поэзии и литературного языка. Родился в *ауле* Шики, в верховьях Хуламо-Безенгийского ущелья. Его отец, известный кузнец и ремесленник Бекки, будучи холопом (*кула*), в молодости дважды был продан князьями; он имел еще трех сыновей и пять дочерей. Азы арабской грамотности М. К. получил у местного *эфенди* (по другим сведениям — у приезжего дагестанского *муллы*), затем провел три года в *ауле* Безенги у знаменитого *эфенди* Чепеллеу Бёзюланы. Последний учился во Владикавказе и в Каире, занимался естественными науками, славился как искусный лекарь, обладал уникальной библиотекой и, судя по описаниям, являлся суфийским *шайхом*. Он направил юношу в *медрасе* селения Лескен. Вернувшись в родной *аул*, М. К. встретил благожелательное отношение к себе со стороны хуламо-безенгийских *'ула-*

ма', надеявшихся увидеть его в будущем главой общины (*жамауат*, от араб. *джама'а*). Наряду с деятельностью священнослужителя М. К. продолжал кузнечное дело, унаследовав мастерство отца. В 1890 г. он совершил паломничество (*хаджж*), после чего отошел от официальной культовой практики. В 1900–1917 гг., странствуя по Востоку, М. К. посетил Стамбул, Багдад, Макку/Мекку, слушал лекции в *мадрас*е Умаййадов в Дамаске, в университете ал-Азхар в Каире.

Социальные процессы и военно-политические события на Кавказе после Февральской революции 1917 г. отразились и в его произведениях, и в активной жизненной позиции: весной он участвовал в сельском сходе. Вовлекла М. К. в свое историческое русло и «эпоха социалистического строительства»: как поэт он не избежал и официально поощряемой тематики. Весной 1932 г. М. К. был избран депутатом I съезда ударников колхозного труда в г. Нальчике, в 1938 г. принят в члены Союза писателей СССР, в ноябре 1939 г. получил звание «заслуженного деятеля искусств Кабардино-Балкарской АССР».

М. К. писал на балкарском языке, пользуясь арабской графикой. Среди ранних образцов религиозно-философского характера — «Поучения о чистоте человеческого тела и духа», «Назидания Кязима Мечиланы женщинам», поэмы *Иман-Ислам* («Вера-*Ислам*»), «Пророки», религиозные поэмы-песни (*зикир*, от араб. *зикр*). Уже в начальный период его творчества стала складываться и любовная лирика. Несомненное влияние на произведения М. К. оказала арабо-тюрко-персидская литература; отдельные поэмы (*дастаны*) он перевел на родной язык (в частности, «Сказание о Тахире и Зухре» туркменского поэта Молла Непеса); своеобразным посвящением учителям явилась поэма Бузжигит. Главные темы произведений М. К. — религиозный и нравственный поиск, проблемы власти и справедливости, добра и зла, места человека в мире и обществе. Для его сочинений характерны глубина мысли, богатство образов, тонкие оттенки переживаний, вместе с тем в них выражены и трагические ноты восприятия жизни, и психологическая напряженность, созвучные социальной и эмоциональной атмосфере того времени. Основой мировоззрения М. К. служили реалии жизни и традиции горцев, морально-нравственным стержнем — их этический кодекс (*тау адет*). Одним из духовных преемников М. К. был *эфенди* Саид Калабеков, среди последователей выработанного им художественного направления — К.Кулиев и С.Шахмурзаев.

М. К. умер в ссылке в Каракольском районе Талды-Курганской области Казахстана, там и похоронен.

На родине М. К. снискал высочайший авторитет, о его «каменной библиотеке» (ее полки были сделаны из плоского камня, отшлифованного его руками) ходила молва далеко за пределами *аул*а Шики. Многие произведения М. К. слились с народным песенным творчеством балкарцев, некоторые распространялись в списках, часть его рукописей и сочинений, записанных с его слов, вместе с архивом Кабардино-Балкарского НИИ погибла в 1942 г. Наследие М. К. как мусульманского автора до сих пор не стало предметом изучения в отечественной науке. Наиболее полно его произведения представлены в двухтомнике, изданном на балкарском языке в Нальчике в 1989 г.

Лит-ра: *Д.Маммеев*. Кязим Мечиев. Нальчик, 1973; *А.Теппеев*. Кязим Мечиев. К 120-летию основоположника балкарской литературы. Нальчик, 1979.

Дж. М.

Миградж (араб. *ми'радж* — «вознесение [Мухаммада]») — название мечети в селении Балтаси (Балтасинский район, Республика Татарстан), построенной по проекту Ш.Гараева и открытой в 1994 г. *Имам-хатыб* — Ж.В.Фазлыев.

Двухэтажная кирпичная однозальная с антресолью мечеть с минаретом на крыше. Вестибюльный объем пристроен к восточному фасаду основного объема, занятого молельным залом для мужчин и антресолью для женщин. Вход в мечеть — на южном фасаде вестибюльного объема. В нем размещены: на первом этаже вестибюль, гардероб для мужчин, лестница в полуподвал с комнатами для омовений и санузлами и на второй этаж, где расположены комната *имама*, гардероб для женщин и служебные по-

мещения. Вход для женщин — на восточном фасаде вестибюльного объема. С площадки первого этажа лестницы попадаем в обширную комнату *мадрасы*, расположенную в северном торце основного здания мечети под антресолью. Из вестибюля вход в молельный зал с полукруглым *михрабом*. В противоположном от *михраба* конце зала и на одной оси с ним размещен мощный ствол минарета, прорезающий весь объем мечети. Нижний ярус минарета в зале служит центральной опорой для антресоли, занимающей северную треть зала. Зал освещен большими, а антресоль — меньшими по размеру арочными окнами.

В интерьере глубокая ниша *михраба* открыта в зал высокой полукруглой аркой с резным обрамлением. В южной части зала в простенках окон устроены ниши с щипцовым завершением, в тимпанах которых размещены коранические надписи. Для того чтобы уменьшить высоту двусветного зала, в нем устроен подвесной потолок лучкового профиля из пластиковых плит с деревянной обрешеткой в местах стыков. Потолок устроен только до антресоли и охватывает половину ствола минарета. По периметру потолка протянут декоративный пояс из растительного орнамента.

На месте пересечения коньков крыш зального и вестибюльного объемов возвышается трехъярусный минарет. Винтовая лестница в стволе минарета ведет на световой фонарь *азанчи* и круговой балкон. Минарет увенчан восьмигранным шатром на невысоком барабане.

Над вестибюльным объемом устроен аттиковый этаж, углы которого увенчаны декоративными башенками с полусферическим завершением, а щипцы южного и восточного фронтонов — башенками с шатровыми завершениями. Над *михрабом*, минаретом, декоративными башенками возвышаются полумесяцы на шарах. Декоративное оформление фасадов построено на контрасте фигурных деталей из красного кирпича и стен из силикатного кирпича.

М. — современное культовое сооружение с традиционным объемно-планировочным решением зального объема и асимметричным пристроем развитого вестибюльного объема.

Х. Н.

Москва. По косвенным данным из сохранившихся летописей и исторических хроник, первые контакты коренного населения М. с народами, исповедовавшими ислам («*бесерменами*»), относятся к XII в., т.е. практически ко времени основания города. Они были вызваны практикой налаженных торговых связей и спорадических дипломатических сношений между северными окраинами Халифата (Х^{в}аризм/Хорезм, Дербент, Мавараннахр), а также географически близкой и относительно исламизированной Волжской Булгарией, с одной стороны, и Владимиро-Суздальской Русью, в составе которой находилась М., — с другой. Завоевание в середине XIII в. Владимирского и других княжеств Золотой Ордой, в которой за исламским вероучением были закреплены прерогативы государственной религии, положило начало созданию в М. первых мусульманских колоний. Жизнепорядок в местах компактного поселения мусульман регламентировался согласно привычному укладу и предписаниям ислама. В топонимике М. об ордынском влиянии свидетельствуют названия исторических поселений тюркоязычных мусульман — Арбат, Балчуг, Таганка, Ордынка и др. В «татарской Московии» (так иногда именовали Московскую Русь из-за сильных позиций татарской политической элиты — *мурз* и *баскаков*) социальная престижность всего ордынского, в том числе и связанного с исламом, имела едва ли не абсолютный характер. Не случайно многие князья, удостоенные ханских *ярлыков* — особой инвеституры на княжение, предпочитали отправлять своих детей в Орду для обучения языку и обычаям ханского двора. Такая практика добровольного послушничества называлась *аманат* (букв. «заложничество»). Подчеркивая значимость ордынского периода в истории становления М. как столицы Русского государства, Н.М.Карамзин отмечал, что «Москва... обязана своим величием ханам». Одной из главных характеристик этого исторического периода является в целом бесконфликтное сосуществование православного христианства («веры московитов») и ислама («сарацинской веры»). Орда, защищая религиозные интересы всех своих подданных, не стремилась к конфессиональной унификации на основе исламского вероучения.

В послеордынский период ислам и связанный с ним образ жизни еще продолжительное время играли заметную роль во внутренней жизни Московского государства, которое после крушения Византии в 1453 г. и образования Османской империи, Астраханского, Казанского и Крымского ханств оказалось в полукольце мусульманских государств.

В начале XV в. устанавливаются регулярные дипломатические отношения с первым государством Востока — Крымским ханством, в XVI в. — с Османской империей, с монархиями Сефевидов в Азербайджане и Иране. При Иване III складываются союзнические отношения с Казанским ханством, выходцы из которого нередко получают высшие государственные должности в самой М., а также осуществляют правление в своих уделах в Кашире, Серпухове, Звенигороде и других городах Московского государства. Начинает печататься переводная литература, посвященная описаниям мусульманских святынь в Макке/Мекке и ал-Мадине/Медине, например «Описание путешествия некоего мужа римлянина Людовика ко гробу Магомета прелестника» (оригинал на лат. яз. издан в 1493 г.). В нем приводятся элементарные знания об исламе, а также сведения легендарного характера «о пророке Мегмете». Московский двор знакомится с увлекательной литературой «хожений» русских людей на Восток, получая при этом общее представление о нравах и обычаях народов, исповедующих ислам; о «сейдах, муллах, хофизах» в познавательной форме повествует в своем сочинении (середина XVI в.) московский дворянин И. Пересветов. Отмечается и новый рост поселений мусульман, еще в большей степени, чем раньше, инкорпорированных в социальные связи городской жизни, — казанских и крымских татар, ногайцев, кабардинцев и других выходцев из Северного Кавказа. Возводятся молельные дома и специальные постройки для совершения ритуальных обрядов, появляются мусульманские кладбища (самое известное близ Калужской заставы). Вплоть до завоевания Казани в 1552 г. в Европе бытовало устойчивое мнение, что Русское государство, включая М., находилось в руках исламизированной татарской элиты. Официальный идеолог религиозно-церковных кругов Максим Грек в середине XVI в., описывая современную ему М., с сокрушением отмечал, что скоро москвичи, пожалуй, будут ходить в чалмах.

После покорения Казани отмечается появление мусульманских форм в московском зодчестве, особенно в строительстве церквей и колоколен. Вершиной этого влияния может считаться сооруженный в память взятия Казани храм Василия Блаженного (1555–1562), а также церковь св. Сергия в Богоявленском монастыре в Китай-городе (1557). Архитектурным прототипом храма Василия Блаженного стал известный памятник мусульманского зодчества, существовавший до захвата Казани, — мечеть Кул-Шариф с 8 минаретами. В некоторых шатровых московских колокольнях этого периода можно легко узнать минарет татарских мечетей.

Во второй половине XVI в., с завершением формирования Московского государства, в его новых границах начинается постепенный процесс вытеснения ислама из тех сфер общественной и культурной жизни, где он в той или иной форме привился ранее. Это было вызвано попытками московской аристократии, прежде всего духовной, осмыслить новую политическую ситуацию, обосновать через политические символы и формы место М. в мировой христианской истории. Опора на античио-византийское духовное наследие сделала возможным укоренение в среде православного духовенства и части царского двора идеи самоидентификации через поруганный неверными Царьград (Константинополь), которая позднее нашла воплощение в известной идеологической формуле «Москва — третий Рим». Начинается инициируемый высшим московским духовенством курс на конфессиональную унификацию подданных Русского государства. Однако международные интересы М. как столицы государства, имеющего договорные отношения со многими мусульманскими странами (во второй половине XVI в. к ним добавились дипломатические связи с Сибирским ханством, 1569–1570 гг., Персией, 1586 г., и Бухарой, 1597 г.), вынуждали царское правительство действовать гибко и проявлять осторожность в отношении мусульманского населения столицы. Московский посланник в османской Турции Иван

Новосильцев в 1570 г. в своем докладе османскому *султан*у Селиму II особо подчеркивал, что российский государь «не враг мусульманской веры» и правоверные «свободно и торжественно славят Магомета в своих мечетях, ибо у нас всякий иноземец живет в своей Вере». В Земском соборе в 1613 г. активная поддержка семи казанских *мурз* сыграла не последнюю роль в избрании на московский престол царем Михаила Федоровича Романова, о чем красноречиво свидетельствует утвержденная Собором особая грамота с указанием их мусульманских имен.

В XVII–XVIII вв., вплоть до начала царствования Екатерины II, сфера бытования и распространения ислама в М. скорее всего ограничивалась исполнением мусульманских обрядов и предписаний при дворах посольских миссий из Бухары, Хивы и других стран Востока. Согласно Соборному уложению 1649 г., все религиозные верования неправославного толка допускались лишь в те области, где с их существованием приходилось мириться (например, при выполнении процедуры принятия присяги по судебным и другим делам). При этом особо подчеркивалось, что православной церкви принадлежит исключительное право религиозной пропаганды в государстве. В указе 1681 г. нетерпимое отношение к магометанству приобретает характер государственной политической установки. Резко негативное восприятие ислама и всего, что было с ним связано, обусловливалось также постоянно возникавшими конфликтами в русско-турецких отношениях, которые нередко выливались в военное противостояние. Именно в этот период М. начинает приобретать облик «сорока сороков», становясь идеологическим центром православия.

Восшествие на российский престол Екатерины II и объявленный ею курс на покровительство исламу положили конец религиозному гнету в отношении нерусского населения России. Ислам официально получает статус терпимой религии. В М. первым результатом либерализации религиозной политики стало возведение в Татарской слободе Замоскворечья деревянной мечети (1782 г.). Она была построена при дворе князя Султан-*мурз*ы Сименея и просуществовала до начала XIX в. Одновременно наблюдается заметное увеличение численности мусульманского населения столицы, что было в немалой степени вызвано возросшей активностью татарского торгового капитала и миграциями из Поволжья, Урала и Крыма.

В 1805 г. председатель Оренбургского магометанского духовного собрания *муфтий* Мухамеджан (Мухаммад-*джан*) Хусаинов обратился к московскому генерал-губернатору А.А.Беклешеву с ходатайством о строительстве в М. постоянной каменной мечети, мотивируя его множеством проезжающих мусульманских гостей и торговцев. В 1823 г., после многолетней бюрократической переписки и согласований, разрешение на строительство каменного здания на участке купца первой гильдии Назарбая Хамалова было получено. Однако культовое предназначение этого мусульманского молельного дома, возведенного в память доблестного участия татаро-башкирских полков в Отечественной войне 1812 г., в архитектуре здания никак не было выражено: он ничем не выделялся среди других московских особняков Татарской слободы. Таким образом, было выполнено главное условие московских властей: дом не должен иметь вид мечети и называться мечетью.

Лишь в 1881 г., после перестройки и возведения минарета и купола, здание обрело завершенный вид мусульманского культового сооружения. Вплоть до начала XX в. мечеть на Большой Татарской улице была для нескольких тысяч московских мусульман единственным официальным местом молитвенных собраний, проводившихся вплоть до 1913 г. *ахун*ами из рода Агеевых. При мечети существовали сиротский дом и *мадраса*, а в 1914 г. в двух шагах от нее для детей мусульман Татарской слободы на средства купца первой гильдии и крупного нефтепромышленника Ш.Асадуллаева был построен многоэтажный дом, ставший исламским культурно-образовательным центром дореволюционной М.

На рубеже веков непрерывный рост мусульманского населения М., по преимуществу татарского, привел к образованию в мещанской части столицы (Мещанские улицы) сначала нового прихода, а затем и возведения второй мечети. На неоднократные ходатайства избранного *имам*а общины Б.Алимо-

ва об открытии новой мечети положительный ответ московского генерал-губернатора был получен только после того, как земельный участок в Выползовом переулке на средства московского мещанина С.Бакирова и касимовского купца Х.Акбулатова был приобретен Оренбургским духовным собранием в частную собственность, т.е. фактически стал ее *вакф*ом. Это произошло в 1903 г. по специальному распоряжению генерал-губернатора великого князя Сергея Александровича. Меньше чем через год мечеть по проекту Н.Жукова и при финансовой поддержке купца-мецената С.Ерзина была построена. Уже в конце ноября 1904 г. в ней начались богослужения.

С оживлением религиозной жизни мусульман наблюдается и заметный рост их общественно-политической активности, что было вызвано событиями первых русских революций. В эти годы московские мечети становятся местом встреч и собраний мусульманской интеллигенции самых разных политических взглядов и умонастроений. В частности, в мечети в Выползовом переулке в разное время бывали члены Мусульманской фракции Государственной думы, выдающийся просветитель Исмаил-*бей* Гаспринский, с проповедью выступали крупнейшие богословы и мыслители с мировым именем Галимджан Баруди и его преемник на посту главы Центрального духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири Ризаэтдин Фахретдинов.

После Февральской революции 1917 г. в М., в здании, построенном Ш.Асадуллаевым, в мае прошел Первый Всероссийский мусульманский съезд, на который собралось более 800 делегатов из разных регионов России. На съезде было вынесено решение о преобразовании Оренбургского магометанского духовного собрания в Центральное духовное управление мусульман Внутренней России и о выборах на альтернативной основе нового *муфтия*. 292 голосами против 257 главой Духовного управления (*муфтием*) был избран один из лидеров российского джадидизма Галимджан Баруди. На съезде для руководства и координации действиями мусульман страны был образован Всероссийский Центральный мусульманский Совет (*Милли Шуро*) с местонахождением в М.

В первые годы после Октябрьской революции М. становится местом международных встреч мусульманских революционеров различных окраин России, Турции, Ирана, Афганистана, стран Магриба: в 1918 и 1919 гг. — съездов коммунистов Востока, в 1921 г. — Всемусульманского конгресса. В 20–30-е гг. в столице находят политическое убежище многие деятели левых движений и партий азиатских государств (например, известный турецкий поэт-коммунист Назым Хикмет). В то же время начинает устанавливаться система жесткого контроля со стороны государства над религиозной жизнью мусульман: в 1936 г. санкционируется закрытие первой московской (Исторической) мечети на Большой Татарской улице, в 1941 г. — дома Ш.Асадуллаева. В советское время продолжал действовать единственный мусульманский храм не только М., но и всей Центральной России — мечеть в Выползовом переулке, получившая после закрытия Исторической мечети название Соборная. В середине 50-х гг., в период международной активности СССР, Соборную мечеть столицы посещали различные делегации афро-азиатских государств, в том числе их главы — президент Индонезии Сукарно, президент Египта Гамаль ‘Абд ан-Насер и другие, формируются и отправляются в *хаджж* первые немногочисленные группы московских мусульман.

В 90-е гг., после создания на базе московской Соборной мечети Исламского центра (1990 г.), а затем Духовного управления мусульман Центрально-Европейского региона России (Московского *муфтийат*а, 1994 г.), М. становится крупным духовным центром ислама в РФ. При помощи мусульманских государств (Саудовской Аравии, Ирана, Кувейта, Ливии и др.), правительств Москвы и РФ отреставрированы старые мечети (в частности, Историческая в 1993 г.) и построены новые: на улице Новаторов (1995 г.), в Отрадном (1997 г.) и в парке Победы на Поклонной горе (1997 г.). В сентябре 2005 г. начато строительство нового комплекса исторической московской Соборной мечети. При каждой мечети существуют *мадрас*ы, успешно действуют Высший исламский колледж, Ассоциация ученых-исламоведов, проводятся международные науч-

ные форумы («Ислам и этноконфессиональное взаимопонимание», посвященный 90-летию московской Соборной мечети, май 1995 г., «Священный Коран: духовное наследие и исторические судьбы», апрель 1997 г.), широко отмечаются религиозные праздники.

После образования Совета *муфти*ев России (1996 г.) М. является центром координации деятельности крупных региональных духовных управлений мусульман Поволжья, Сибири, Татарстана и других областей РФ. В современной М., где проживает более 1 млн. мусульман, действует около 20 исламских организаций (в том числе и международных) и более 30 посольств мусульманских государств.

Лит-ра: *В.ВВельяминов-Зернов.* Исследование о касимовских царях и царевичах. СПб., 1863–1867; *Дж.Флетчер.* О государстве Русском. СПб., 1905, 76; *Н.М.Карамзин.* Предание веков. М., 1987, 429; *М.Плюханова.* Сюжеты и символы Московского царства. «Акрополь», СПб., 1995; *Ланда.* Ислам; *Алов, Владимиров.* Ислам в России; *Р.Гайнутдин.* Ислам: вера, милосердие, терпимость. М., 1997.

Ф. А.

ал-Мубаййида (араб. «одетые в белое», перс. *сапид-джамеган*) — мубаййидиты, прозвище сторонников Абу Муслима, в первую очередь участников антиаббасидских движений в Иране и Мавараннахре, отличительным признаком которых был белый цвет одежды и знамен. «Люди в белых одеждах» действовали в Мавараннахре на протяжении нескольких веков, хотя их деятельность проявлялась не только в открытых выступлениях. С именем Абу Муслима, вероломно убитого в 755 г. Аббасидами, были связаны различные религиозно-политические движения в Мавараннахре, опиравшиеся на распространенные в хуррамитско-маздакитской среде идеи божественного воплощения и переселения душ. Приверженцами этих идей стали и «крайние» шииты — кайсаниты, проповедовавшие вселение пророческого духа или божественного света в своих избранников, обладавших якобы благодаря этому эзотерическими знаниями, прежде всего знанием сокровенного смысла Корана. Сам Абу Муслим в своей религиозной пропаганде соединял учение ислама со старыми народными верованиями, в частности с упомянутыми выше идеями. Он воздвигал мечети (в Марве/Мерве, Самарканде) и жестоко подавлял «бунтовщиков» — будь то восстание арабов-шиитов в Бухаре или выступление бихафридитов против официального маздеизма. Среди его сторонников образовалась религиозно-политическая группировка, которая вела *имамат* от Мухаммада б. ал-Ханафии через Аббасидов к нему. Это — разамиты (или ризамиты), одна из ветвей кайсанитов, которых обычно относят к хуррамитам, или хуррамдинитам. Поэтому арабские авторы считали Абу Муслима хуррамитом-кайсанитом. Часть разамитов не признала смерть последнего, утверждая, что в него вселился божественный дух (по некоторым сведениям, уже сам Абу Муслим выдавал себя за воплощенного Бога), и ожидала его «возвращения». Приверженцы этого учения известны как абумуслимиты, в Мерве и Харате/Герате их называли баркукитами (*ал-баркукийа*).

Дальнейшее развитие идея божественного воплощения получила в учении соратника и последователя Абу Муслима, Хашима (вар.: Хишама) б. Хакима по прозвищу ал-Муканна‘ (араб. «Закрытый покрывалом»), который в правление ал-Махди (775–785) возглавил мощное антиаббасидское (а по существу, антиисламское) восстание в самом центре Мавараннахра — в Согде. Участников этого восстания арабские авторы называют ал-М. Предводитель восстания до этого несколько лет провел в халифской тюрьме (за участие в антиаббасидских мятежах), откуда ему удалось бежать в родной Мерв, где он стал проповедовать идею воплощения божества последовательно в Адаме, Ное, Аврааме, Моисее, Иисусе, Мухаммаде (по некоторым сведениям, в ‘Али и его потомстве) и Абу Муслиме, после которого Бог якобы вселился в самого Хашима. Об этом он разослал послания в города Мавараннахра, где у него были, очевидно, надежные люди, обещая райские награды признавшим и адские наказания отвергнувшим его божественную власть. Он закрывал лицо зеленым шелковым покрывалом (отсюда его прозвище), уверяя, что простые смертные не выдержат

исходящего от него света («сгорят»). Эмиссарам Хашима удалось привлечь сельское население ряда областей Мавараннахра. Наибольший успех восставшие имели в окрестностях Нахшаба/Насафа (Несефа) и Кеша, они утвердились также в Самарканде, отклики восстания докатились до долины Илака и Шаша. Союзниками восставших стали тюрки-кочевники (халаджи), получившие возможность открыто грабить караваны и дома мусульман. Большим напряжением сил властям удалось подавить многолетнее восстание «людей в белых одеждах», новоявленный вероучитель сжег себя в печи, однако последователи его учения продолжали существовать среди сельского населения Мавараннахра (в частности, в селениях Нахшаба, Кеша, Илака) до XII в. Некоторые из них ожидали «возвращения» своего богодухновенного избранника.

По утверждению мусульманских авторов, обряды ал-М. походили на обряды *зиндик*ов: они не соблюдали религиозных предписаний, иносказательно толковали запреты Священного писания. Термином *зиндик* (мн. ч. *занадика*) мусульманские богословы обозначали последователей немонотеистических религий, главным образом «дуалистов» — зороастрийцев, маздакитов, манихеев, хуррамитов. В Мавараннахре маздакиты чаще всего скрывались в манихейской среде. Большие общины манихеев были в Согде, в Самарканде манихейская община существовала еще в XI в. Там же была их *ханака* (X в.). К *зиндик*ам приравнивали и «крайних» шиитов, в частности кайсанитов, причисляя их в то же время к «антропоморфистам» (*ал-мушаббиха*), поскольку они признавали телесность Бога. На этом основании мусульманские доксографы, утверждая, что ал-М. — это прозвище хуррамитов-кайсанитов в Мавараннахре, относили их к немусульманским общинам, отмечая при этом, что они жили вперемежку с мусульманами, но не смешивались с другими общинами.

Лит-ра: *ал-Багдади*. Ал-Фарк, 257–259; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях, I, 136–137, 153; *О.Г.Большаков*. Хронология восстания Муканны // История и культура народов Средней Азии. М., 1976, 90–98; *Бартольд*. Туркестан, 254–258; *Walker*. Heresiography, 170–171.

С. П.

Муджаддидийа (араб. «обновители») — самоназвание движения части мусульман Фарганы/Ферганы (а затем и соседних регионов), возникшего примерно в конце 70-х гг. XX в. Основатели движения — Рахматуллах-'*аллама* (ум. в 1981 г.) и 'Абдували-*кари* (оба из Андижана), учились в *худжр*е у известного богослова Ферганской долины Хакимджана-*кари* Маргилани и затем у Мухаммаджана Хиндустани. Цели и задачи движения вытекали из его самоназвания: внести некоторые изменения в устоявшиеся среди местных ханафитов ритуалы и догматические представления, направить набирающий силу процесс реисламизации в русло «обновления и очищения» ислама от позднейших «новшеств», сформировать у верующих политическую позицию.

Поиск новых форм бытования ислама был стимулирован прежде всего продолжавшейся политикой секуляризации общества, проходившей на фоне явно обозначившегося начала кризиса коммунистической идеологии. Очевидно, революция в Иране и вооруженная борьба афганских *моджахед*ов (араб. *муджахид*) против Советской Армии вдохновили М. на борьбу за воплощение своих идей — превращение «обновленного» ислама в государственную религию в процветающей стране под названием Мусулманабад. Руководители М. попытались в рамках общего процесса модернизации ислама «очистить» местные формы его бытования, носители которых, по их мнению, оставались недопустимо терпимыми к устоявшимся доисламским обрядам и ритуалам (традиционное паломничество-*зийара* к могилам «святых», чтение Корана за упокой души на могилах мусульман, совершение ритуала *рукйа/дам солмок* и т.д.). Трансформация и упадок ислама, по мнению идеологов М., породили реальную угрозу утраты местной общиной исламского характера. Суровому осуждению они подвергали тех, кто «превратил имамство в профессию» и в средство заработка. Уже в начале перестройки первое поколение М., заняв (фактически путем самоназначения, без соответствующих распоряжений Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана, САДУМ) должности *имам*ов и *хатиб*ов в некоторых мечетях Ферганы и Ташкента, демонстративно

отказывалось от зарплаты из средств, поступающих в мечети, и занялось организацией собственного дела. Идеи и действия М. местные «традиционалисты» (ханафиты) расценили как «ваххабитские», и этот термин затем стали прилагать ко всем иным религиозным и религиозно-политическим движениям мусульман на территории бывшего СССР. Известны случаи, когда ханафиты Андижана силой прогоняли из мечетей всех, кого они считали ваххабитами. Раскол привел также к обособлению групп обучения (*худжра*) ваххабитов и ханафитов, и преподаватели обеих школ ревностно следили за тем, чтобы их ученики не общались друг с другом.

В конце 70-х гг. М. были не столь активны в пропаганде своих идей. В условиях фактического отсутствия местных изданий религиозной литературы любое зарубежное издание на арабском и, реже, на персидском языках, в котором толкование мировых проблем и событий резко отличалось от стандартно-советского, воспринималось как скрываемая от российских мусульман истина. Еще больший интерес вызывала попадавшая в руки верующих (в частности, благодаря паломникам) литература ваххабитского толка: давний успех идеологов этого движения, добившихся превращения «очищенного» ислама в государственную идеологию Саудовской Аравии, служил вдохновляющим примером для местных мусульман. Степень влияния этой литературы на ранних М. не была решающей, но уже с середины 80-х гг. сочинения идеологов религиозно-политических движений в арабских странах стали для руководителей М. серьезным катализатором в поиске политических и религиозных идеалов. Ныне ваххабитская литература поступает (чаще всего нелегально) в мусульманские республики Средней Азии и Кавказа на местных языках.

Термин *ваххаби* («ваххабит») фактически используется в государствах Средней Азии (и в России) в значении «приверженец политического ислама», «фундаментализма», «исламизма» и т.п. С самого начала Рахматуллах-'*аллама*, 'Абдували-*кари* и их последователи характеризовали свои действия как «обновление» ислама. Проблема сочетания многовековых традиций и «новшеств» в исламе (в том числе в центральноазиатском регионе) не нова. Одни «реформаторы» выступали за «очищение» ислама, другие (как, например, центральноазиатские джадидисты) — за его «модернизацию», приспособление к новым условиям научно-технического прогресса. В этом отношении реформаторские усилия узбекистанских и таджикистанских М. (во главе с Абдулло Нури) не оригинальны.

«Традиционалисты» (в частности, знаменитый теолог Мухаммаджан Хиндустани) крайне отрицательно относились не только к догматическим и ритуальным нововведениям М., но и к их политическим притязаниям, видя в них влияние зарубежных «ваххабитов». И хотя сами «традиционалисты» (особенно в Андижане и Куканде/Коканде) расходились между собой в своем отношении к религиозной политике государства, бóльшая часть их (в том числе и *домла* Хиндустани) единодушно осуждали ваххабитов.

Мухаммаджан Хиндустани неоднократно пытался остановить начавшийся раскол среди своих учеников, однако после его смерти (1989 г.) конфликт разгорелся с новой силой и стороны буквально утонули в бесплодных догматических спорах. Вторую попытку к примирению (*сулх*) предпринял бывший *муфтий* Мухаммад-Содик Мухаммад-Юсуф (1989–1993). Однако состоявшийся в Духовном управлении диспут (май 1990 г.) ваххабитов и ханафитов привел лишь к обострению отношений. Споры и столкновения (вплоть до физической расправы) стали довольно обычным явлением для Ферганы того времени.

Сохранившийся после распада СССР светский характер государств региона побудил руководителей М. активизировать политическую деятельность и пропаганду своих идей. Это осложнило отношение М. с правительствами республик региона, которые, не имея опыта работы с представителями религиозных течений, прибегали и прибегают к крайностям — от осторожного заигрывания (Кыргызстан) до прямого давления (Узбекистан).

К концу 80-х — началу 90-х гг. появилось множество новых исламских группировок и движений, отличных от М., в Фергане, Ташкенте, других областях Узбекистана и в со-

седних республиках. Одни из них — явно «импортированные» (в частности, партия Хизб ат-тахрир ал-ислами), другие возникли на местной почве (Акромийлар, Узун сакол-лар и т.д.). В отличие от М., не раз заявлявших о своей приверженности ханафитскому *мазхабу*, руководители новых группировок уже открыто отошли от ханафитского толка. Усиливающееся по отношению к ним давление со стороны государства и конформистского крыла ханафитов стимулирует их религиозный фанатизм и политический экстремизм в попытке самосохранения.

Лит-ра: *Abduvakhitov A.* Islamic Revivalism in Uzbekistan // Russia's Muslim Frontiers. Ed. by D.F.Eickelman. Indiana University Press, 1993, 79–100; *он же.* An Independent Uzbekistan: A Muslim Community in Development // The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia. Ed. M.Bordeaux. N. Y., 1995, 293–305; *Бабаджанов, Муминов, Олкотт.* Мухаммаджан Хиндустани, 43–59.

Б. Б., М. Кам.

Муса-хан хᵛаджа-йи Дахбиди, Муджаддиди б. Мухаммад 'Иса-*хан хᵛаджа-йи* Дахбиди (ок. 1700 — 1776-77) — основоположник муджаддидийа — ветви накшбандийа в Мавараннахре, потомок (в 7-м колене) Махдум-и А'зама (ум. в 1542 г.). Родился в селении Дахбид (в 15 км к северу от Самарканда), учился в самаркандской *мадрасе* Тиллакари, по окончании которой вместе с отцом уехал в селение Карнак (недалеко от Хисара) к своему дяде Мухаммад Риза Хисари Карнаки — видному *шайху* братства кубравийа в Хисаре. Через некоторое время по совету дяди М. хᵛ. Д. отправился в *хаджж*. По пути в Кашмире он знакомится с *шайхом* братства накшбандийа-муджаддидийа Мийан 'Абидом Джаханабади (потомок Ахмада Сирхинди) и становится его *муридом*. После смерти Мийан 'Абида (1746 г.) М. хᵛ. Д. еще 11 лет прожил в Кашмире и затем, совершив *хаджж*, вернулся в родной Дахбид. Здесь в течение 18 лет он был главным наставником накшбандийа-дахбидийа-муджаддидийа, занимался подготовкой учеников. Обладая значительным религиозным авторитетом, М. хᵛ. Д. старался избегать «мирских дел», хотя время от времени ему приходилось использовать свое влияние для урегулирования конфликтов между своими многочисленными дахбидскими родичами и некоторыми правителями из династии Мангитов/Мангытов (1758–1920).

М. хᵛ. Д. оставил десяток сочинений; известна также его обширная переписка с индийскими и кашгарскими *шайхами* муджаддидийа. Взгляды М. хᵛ. Д. формировались под сильным влиянием идей Ахмада Сирхинди (1564–1624) и его ближайших последователей. По выражению одного из биографов М. хᵛ. Д., в его сочинениях «были разрешены давние противоречия между *тарика* и *шари'а*, между '*улама*' и *суфиями*, так что '*улама*' и *султаны* его времени страстно желали посетить Их Святейшество (М. хᵛ. Д.)». При этом М. хᵛ. Д. всегда отдавал предпочтение матуридитскому *каламу* «из-за отсутствия в нем излишнего философствования». Другой биограф замечает, что правила и обряды муджаддидийа М. хᵛ. Д. сделал правилами накшбандийа-дахбидийа и поэтому строго запрещал своим ученикам публичный *зикр* ('*аланийа*), радения с музыкой и песнями (*сама'*) и другие обряды, принятые до него в дахбидской школе накшбандийа. Он требовал также от своих учеников избегать вмешательства в дела *султанов*, ибо, по его мнению, это «ослабляет *шари'ат* и *тарикат*» и «позорит сан *дарвишей*». В дахбидской *ханаке* М. хᵛ. Д. существовал строжайший регламент правил поведения, формы одежды, которые должны были «соответствовать *сунне* и *шари'ату*». Самому М. хᵛ. Д., по-видимому, вполне удавалось следовать регламентированным им правилам. Однако некоторые его ученики отличались исключительной политической активностью, а ближайшие потомки и последователи М. хᵛ. Д. проводили обряд *зикра* публично ('*аланийа*), после чего «сладкоголосые *хафизы*» занимались распеванием (*сама'*) стихов суфийских поэтов; некоторые из них наряду с тихим *зикром* (*хафи*) практиковали и громкий (*джахр*). Примечателен основной мотив «ренегатов» — «возродить правила и обряды дахбидийа, введенные Махдум-и А'замом».

Тем не менее часть последователей М. хᵛ. Д. осталась верной заветам своего учителя. В конце XIX — начале XX в. они выступили в качестве «придворных идеоло-

гов», поддержав стремления Мангытов возродить государственное правление «согласно *шари'ату*». С именами этих же последователей муджаддидийа связан процесс установления правительственного контроля над вакуфным имуществом и деятельностью крупных суфийских учреждений (*ханака*, *завийа*) Мавараннахра, что привело к их фактическому превращению в часть государственного бюрократического аппарата.

М. х^в. Д. похоронен в Дахбиде подле своего знаменитого предка Махдум-и А'зама.

Лит-ра: *Хумули*. Манакиб; *он же*. Та'рих-и Хумули; *Маджзуб Намангани*. Тазкират; *Бадахшани*. Макамат; *Амир Кулал*. Муджаддидийа; *Мухаммад Сиддик*. Тарджама-йи хал; *Веселовский*. Поездка, 87–94; СВР, III, 368–370; СВР, X, 481–484; *Babadžanov*. On the history, 391–393.

Б. Б.

Мусалла (араб. «место моления»), синоним *намазгах* (перс.) или *'идгах* (араб.-перс., «место праздника») — место праздничного моления, проводившегося дважды в год — в праздники разговения (*'ид ал-фитр*, в Узбекистане *ураза-хаййит*, *рамазан-хаййит*; 1-го шаввала) и жертвоприношения, заклания (*'ид ал-адха*, *'ид ал-курбан*, *'ид ан-нахр*, в Узбекистане *курбан-хаййит*; 10 зу-л-хиджжа). Первые М. в Средней Азии упоминаются в VIII в., хотя в Северном Хурасане/Хорасане (Марв/Мерв, Наса/Ниса и т.д.) должны были появиться еще в VII в. Первую бухарскую М. Наршахи (X в.) связывает с завоевателем Мавараннахра Кутайбой б. Муслимом (704–715). Она (как и прочие ранние среднеазиатские М.) была, вероятно, подобна М. пророка Мухаммада в Куба близ ал-Мадины/Медины, являвшей собой обширную площадь, обнесенную невысокой оградой с *михрабом* в кибловой стене. Принципиально не отличается от нее бухарский *намазгах* (Н.) 970-71 г.: по данным продолжателя Наршахи, он имел прекрасный *михраб* с *минбаром* и возвышения для *мукаббиров* (повторявших слова и движения *имама* для тех молящихся, кто не мог видеть и слышать его из-за дальности расстояния). Таким же, в сущности, был и Н. Бухары 1119-20 г., дошедший (с перестройками) до наших дней и реконструируемый как кибловая стена с *михрабом* и *минбаром* в глубине обнесенного оградой двора с возвышениями для *мукаббиров*. Основу Н. Мерва (первая треть XII в.) составляла длинная кибловая стена, фланкированная двумя башнями. Таким образом, перечисленные М., по существу, еще не были мечетями. Но уже в домонгольское время в местах праздничных богослужений появляются и специальные молитвенные здания — собственно мечети. Такова трехкамерная мечеть Шир-Кабир (Н. Дахистана в Южном Туркменистане, XI–XII вв.) с выделенным средним купольным залом и двумя боковыми помещениями.

Все последующие М. (по крайней мере сохранившиеся) — тоже многокамерные сооружения. Таковы в XIII–XIV вв. М. Нисы (3 помещения), в XVI–XVII вв. — М. Бухары (3), Карши (9), Исфары (13), Касби (5), Самарканда (13), в XVIII–XIX вв. — Кермина (7), Вабкента (3), Касана (5), Ташкента (17). Для всех них характерны объемное выделение главного ядра (михрабного зала) порталом и куполом и тесная взаимосвязь здания и пространства двора за счет широких проходов по всем трем фасадам. В ряде случаев боковые крылья сильно разрастаются как по фронту (пятичастное членение главного фасада в Исфаре, Карши, Ташкенте), так и в глубину (2 ряда помещений в Самарканде и Ташкенте, 3 ряда — в Исфаре).

К иному типу принадлежит гузарский Н. 1900-01 г. в виде открытого во двор многоколонного *айвана*; аналогичны Н. XIX в. в Шахрисабзе и Китабе. В композиционно-планировочном отношении эти постройки близки к некоторым летним и пятничным мечетям.

Еще один архитектурный тип Н. представлен Н. в Кабил-*мазаре* (1902 г.) близ Заамина. Это перекрытый плоской кровлей михрабный зал с трехсторонним колонным *айваном*. Такое решение более характерно для квартальных мечетей.

Как правило, М. возводились из жженого кирпича, изредка из сырца (Касан, XIX в.) или камня (Ниса, XIII–XIV вв.). В Н. айванного типа, относящихся к XIX — началу XX в. (Гузар, Шахрисабз, Китаб), обильно использовалось дерево.

Почти все места праздничных молений имели обнесенные оградой дворы. В XIX —

начале XX в. на территории двора устраивали один или несколько водоемов (*хауз*) и сад, но традиция эта более древняя (сад засвидетельствован в *'идгах*е Харата/Герата XV в.). Размеры двора обычно зависели от величины соответствующего населенного пункта: в Кабил-*мазар*е его площадь была около четверти га, в столичной Бухаре — около 15 га; впрочем, в относительно небольшом Китабе XIX в. двор Н. достигал будто бы 50 га.

В соответствии с традицией, восходящей к пророку Мухаммаду, М. устраивали обычно вне населенного пункта. Однако в пору арабского завоевания из-за нападений «неверных» М. размещали иногда внутри города, как, например, в Бухаре при Кутайбе б. Муслиме. Вероятно, вследствие кризиса XVIII в., сопровождавшегося запустением значительных городских территорий, некоторые поздние Н. оказались внутри города (в Андижане, Канибадаме, Ходженде, Джизаке).

Большинство М. были городскими. В домонгольское время это М. Марва, Нисы, Дахистана, Тирмиза/Термеза, Фараба, Кеша, Насафа, Бухары, Самарканда, Ахсиката, в XIII–XVII вв. — Нисы, Карши, Касби, Бухары, Самарканда, Исфары, Андижана, Вазира, в XVIII — начале XX в. — Гиссара, Чарджуя, Карши, Касби, Касана, Камаши, Чиракчи, Яккабага, Шахрисабза, Китаба, Бухары, Вабкента, Гидждувана, Кермина, Самарканда, Джизака, Канибадама, Ходженда, Куканда/Коканда, Ташкента, Хивы. Реже устраивались места праздничных молений в селениях. Таковы в VIII в. М. Алина, Навша, Фанина (в области Мерва), в XIV в. — Даргама (близ Самарканда), в XIX — начале XX в. — Кала-и Панджшанбе и Рарза (в бассейне Зеравшана), Кабил-*мазар*а и Ургутабада (близ Заамина), Занги-Ата (около Ташкента).

Этот перечень показывает, что по крайней мере в Средней Азии М./Н. были не столь редкими сооружениями, как это обычно считается.

Лит-ра: *Пугаченкова*. Памятники Нисы; *Кочнев*. Сооружения.

Б. К.

Мусалла Марва находилась близ г. Байрам-Али Марыйской области (Туркменистан), в 200 м к западу от стен Султан-Калы, городища средневекового Марва/Мерва, на территории западного *рабад*а. Памятник практически не сохранился, по археологическим данным, относится к первой трети XII в. Основу композиции составляла возведенная из жженого кирпича кибловая стена длиной 52,3 м, шириной 1,1–1,2 м. В середине фланкированной двумя подквадратными в плане башнями стены располагалась выступающая наружу ниша *михраб*а. Обильный декор, особенно богатый в районе *михраб*а, включает шлифованные кирпичи, резные фигурные кирпичики более 60 типов, надписи из отдельных скрепленных ганчем терракотовых элементов (найдено выполненное *насх*ом слово «Мухаммад»), изразцы голубой глазури, резной штук, роспись по штукатурке (на отдельных обломках штукатурки сохранились фрагменты процарапанных посетительских надписей). К северу и северо-востоку от *михраб*а находились неясного назначения кладки из жженого кирпича. После монгольского завоевания М. М. была временно заброшена, и ее территория частично обживалась (в XIII в.?), а затем (в XIV в.?) был произведен незначительный ремонт. В дальнейшем (возможно, в XV в.) постройка была почти полностью разобрана ради кирпича.

М. М. упоминается (без подробностей) в «Китаб ал-ансаб» ас-Сам'ани (ум. в 1167 г.) и в «Абу Муслим-нама» ат-Тартуси (XII в.).

Из всех средневековых *мусалла* Средней Азии М. М. была наиболее масштабным и богато декорированным сооружением — возможно потому, что Мерв в первой половине XII в. являлся столицей государства Великих Сельджуков.

Лит-ра: *Бартольд*. К истории Мерва, 188, 192; *Кочнев*. Сооружения, 22–30.

Б. К.

Мусульманская фракция Государственной думы России (1906–1917) — парламентская фракция, образованная по религиозно-национальному принципу и объединившая представителей в основном тюрко-мусульманского населения Российской империи — татар (поволжских и крымских), башкир, казахов, азербайджанцев и др. В Государст-

венной думе всех четырех созывов М. ф. входила в состав думской либеральной оппозиции, ее политическая платформа была близка кадетской (партия Народной свободы).

М. ф. Государственной думы 1-го созыва (27.04–08.07.1906) сформирована 21.06 в составе 22 депутатов. Среди них представители интеллигенции, либерально настроенных помещиков и мусульманских священнослужителей, в их числе: А.Ахтямов, в 1895–1901 гг. — почетный секретарь Оренбургского магометанского духовного собрания; Ш.Матинов — *ахун* из Оренбурга; Ф.Миндубаев — *мулла* из Казанской губернии; Я.Хурамшин — *ахун* из Белебея Уфимской губернии; Ш.Хусаинов — *мулла* из Вятской губернии.

На первом собрании М. ф. было избрано ее руководящее бюро: А.-М.Топчибашев (председатель бюро и всей фракции), С.Алкин, А.Ахтямов, С.Джантюрин, И.Зиатханов, М.-З.Рамеев, Ш.Сыртланов. Все члены бюро М. ф. входили в состав образованной в 1905 г. всероссийской партии Иттифак алмуслимин («Согласие мусульман»). В план заседаний фракции был включен вопрос о подготовке очередного (третьего) Всероссийского мусульманского съезда. На этом съезде (август 1906 г., Н.Новгород) окончательно была оформлена партия Иттифак: принята программа, избран центральный комитет. Религиозный вопрос был одним из главных в повестке дня мусульманского форума. Проект религиозной реформы, принятый съездом, предлагал меры к ограничению государственного вмешательства в дела российских мусульман. Намечалось создание своеобразного мусульманского министерства во главе с *ра'ис ал-'улама'*. Глава всех мусульман России, согласно этому проекту, имел бы право личного доклада императору. В резолюции съезда говорилось, что духовные учреждения мусульман должны управлять не только религиозными делами верующих, но также просвещением, благотворительностью, распоряжаться *вакф*ами. Проект вносил некоторые элементы либерализма в религиозную структуру, намечал введение в духовные учреждения мусульман системы выборного начала. Свое решение делегаты съезда надеялись провести в форме законопроекта через Государственную думу. Однако этот проект реорганизации управления духовными делами мусульман в полном объеме никогда не рассматривался ни правительством, ни законодательными органами России.

Важнейшим из законопроектов, рассмотренных Государственной думой 1-го созыва, был законопроект «О гражданском равенстве», основное требование которого — отмена всех ограничений в гражданских правах, «обусловленных принадлежностью к той или другой национальности или вероисповеданию». Не остались в стороне от обсуждения и мусульманские депутаты: в своих выступлениях по существу законопроекта члены фракции А.Ахтямов и Ш.Сыртланов перечислили ряд ограничений юридических прав мусульманского населения. Законопроект не был принят в связи с роспуском Думы.

М. ф. Государственной думы 2-го созыва (20.02–03.06.1907) была образована в составе 36 депутатов-мусульман, 6 из которых в марте выделились в самостоятельную Трудовую группу мусульман (Мосэльман хезмэт тейфасэ). По своему социальному положению депутаты-мусульмане относились в основном к среднему слою общества, были среди них и духовные лица: Г.Атласов — указной *мулла* деревни Альмет Бугульминского уезда Самарской губернии; А.Кариев — *имам* из Ташкента; Ш.Кошегулов — *мулла* из Кокчетава Акмолинской области; С.Максютов — указной *мулла* из Казанской губернии; Х.Массагутов — *ахун* мечети деревни Морты Вятской губернии; М.-Ш.Тукаев — *имам* и *мударрис мадрас*ы села Стерлибаш Стерлитамакского уезда Уфимской губернии; Х.Усманов — указной *мулла* из Оренбургского уезда Оренбургской губернии; М.Хасанов — *имам-хатып* (араб. *хатиб*) третьей соборной мечети г. Уфы.

М. ф. Государственной думы 2-го созыва руководствовалась своей политической программой, практически повторявшей основные требования программы партии Иттифак. В разделе «Религиозный строй» выдвигалось требование не придавать ни одной из существующих в России религий статуса государственной, равенства всех конфессий перед государством. В следующих параграфах раздела программы говорилось о необходимости устранения вмешательства государст-

венных учреждений в дела религиозных общин, о предоставлении мусульманским общинам более широких юридических прав в религиозно-культурной области.

Представители российских мусульман в Думе неоднократно использовали право депутатского контроля за деятельностью администрации. В частности, по инициативе членов фракции в апреле 1907 г. министру внутренних дел были сделаны два запроса; «О насилиях стражников в деревне Бураевой Бирского уезда Уфимской губернии» и «Об убийстве, насилиях и арестах, произведенных полицией в селе Ерлыково Белебейского уезда Уфимской губернии». В обоих случаях речь шла о надругательстве чинов местной полиции над религиозными чувствами башкир-мусульман. В связи с роспуском Думы ответа на запросы не последовало.

Острое недовольство «инородческой» школьной политикой российского правительства было отражено в заявлении М. ф. «Об отмене Правил от 31 марта 1906 г. о начальных училищах для инородцев». Эти Правила противоречили программе школьного образования мусульман, выработанной на третьем Всероссийском мусульманском съезде. Они вводили новые ограничительные меры, еще больше стеснявшие образование и воспитание детей-мусульман в духе исламских традиций и национальной культуры. В заявлении фракции говорилось о необходимости рационального преобразования начальной школы инородцев с участием общественности (в частности, преподавания грамоты на родном языке). Текст заявления М. ф. был передан на рассмотрение думской комиссии по народному образованию, но в связи с роспуском Думы не обсуждался.

Комиссия «По осуществлению свободы совести» в составе 33 человек, среди которых были и мусульмане (Б.Каратаев, С.Максудов, М.-Ш.Тукаев), рассматривала правительственную программу (из 11 законопроектов) по либерализации религиозной политики. В рамках этой думской комиссии была образована подкомиссия для работы над законопроектом «Об отмене содержащихся в действующем законодательстве ограничений политических и гражданских...», активное участие в работе которой приняли мусульманские депутаты.

С роспуском Думы 2-го созыва и началом работы Государственной думы 3-го созыва (01.11.1907—09.06.1912; 5 сессий) правительственные законопроекты по урегулированию отношений православного государства с его подданными другой конфессиональной принадлежности были вновь вынесены на рассмотрение органа народного представительства. Для работы над законопроектами была образована думская комиссия по вероисповедным вопросам, в которую вошел член М. ф. М.-Ш.Тукаев. Немногочисленная М. ф. (8 депутатов) предложила заменить председателя этой думской комиссии: вместо православного священника избрать светское лицо, но это предложение не было принято.

Одним из самых значимых среди правительственных законопроектов по урегулированию религиозных отношений был проект закона «Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания в другое». Среди российских мусульман была довольно значительная группа лиц, числившихся официально христианами, православными, а на самом деле исповедовавших ислам. Их предки в свое время были подвергнуты насильственному крещению, но не отказались от своей веры. Именно об этой категории лиц говорил в своей речи при обсуждении этого законопроекта председатель М. ф. К.Тевкелев. Однако этот законопроект, принятый Думой, был отвергнут Государственным советом и не стал законом.

Участвуя в обсуждении общих вопросов, М. ф. поднимала специфически мусульманские проблемы. К ним относились прежде всего вопросы о необходимости реорганизации духовных учреждений мусульман и о материальном положении мусульманских духовных лиц. В своем выступлении депутат К. Тевкелев при обсуждении сметы расходов МВД на 1908 г. указал на мизерность суммы, выделяемой правительством из государственного бюджета на содержание духовных учреждений мусульман, и красноречиво доказывал существование для них скрытого религиозного налога.

В выступлениях депутатов-мусульман неоднократно отмечалось, что последовательное исполнение мусульманами ряда статей российского законодательства вынуждало их нарушать заповеди *шари‘ата*. В частности,

при обсуждении законопроекта «Об обеспечении нормального отдыха служащих в торговых заведениях, складах и конторах» фракция с думской трибуны не раз обращалась с просьбой предоставить право торговым служащим из мусульман отдыхать и праздновать в дни, определенные их религией. Поправки, предложенные М. ф., не были приняты Думой. Тогда члены фракции выразили свой протест, покинув зал заседаний. С обоснованием поправки М. ф. к законопроекту «Об изменении Устава о воинской повинности» о нецелесообразности отбывания воинской повинности мусульманскими духовными лицами выступил депутат А.Сыртланов. Это была одна из немногих поправок фракции, принятая Государственной думой и впоследствии вошедшая в закон.

М. ф. Государственной думы 4-го созыва (15.11.1912–25.02.1917; 5 сессий) состояла из 6 депутатов. Деятельность фракции протекала в политической обстановке, когда поражение османской Турции в 1-й Балканской войне 1912–1913 гг. вызвало в русском обществе подъем прославянских настроений и правые депутаты с думской трибуны открыто говорили о победе «славянства над исламом». Такая постановка вопроса вызвала протест членов М. ф. С трибуны Думы в марте 1913 г. депутат М.Джафаров призвал не сводить войну между государствами к противостоянию и борьбе двух религий. При обсуждении бюджета МИДа на 1914 г. тот же депутат от имени фракции предостерегал Государственную думу и российское правительство от вмешательства во внутренние дела Османской империи и советовал не ставить межгосударственные отношения с ней в зависимость от религиозных разногласий. В тот же период фракция поставила вопрос о необходимости увеличения числа войсковых *мулл* в армии, об облегчении тех тягот военной службы солдат-мусульман, которые проистекали от нарушений законов их религии.

На протяжении всех созывов Государственной думы депутаты-мусульмане поднимали вопрос об отмене ограничений юридических прав граждан в зависимости от их религиозной принадлежности. По инициативе М. ф. на рассмотрение Думы 4-го созыва был внесен законопроект «Об отмене ограничений в правах на вступление в сословие присяжных поверенных для лиц мусульманского вероисповедания». Законопроект был передан в комиссию судебных реформ и в Думе не обсуждался.

Одно из основных требований, фигурировавшее во всех заявлениях фракции по вопросам народного образования, — передача конфессиональных школ (*мактаб*, *мадраса*) из ведения МНП в ведение ОМДС. Члены фракции, поддержанные рядом прогрессивных депутатов, внесли в марте 1914 г. на рассмотрение Думы законопроект «О предоставлении Оренбургскому магометанскому духовному собранию права выдавать свидетельства на звание учителей и учительниц мусульманских духовно-приходских школ (*мектебе* и *медресе*)». Законопроект был направлен на рассмотрение комиссии по законодательным предположениям и в Думе не обсуждался.

По инициативе членов фракции в июне 1914 г. в Петербурге был созван четвертый Всероссийский мусульманский съезд, обсуждавший вопросы преобразования духовного быта мусульман. Делегаты съезда приняли «Положение об управлении духовными делами мусульман Российской империи», которое предусматривало создание единой системы управления религиозными делами мусульман, расширение прав духовных правлений и оказание государственной материальной поддержки исламским духовным лицам. Решения съезда предусматривалось оформить в ряд отдельных законопроектов, что не было выполнено.

С началом первой мировой войны М. ф., не ограничиваясь политическими декларациями, приступила к практическим действиям по оказанию реальной помощи правительству в ведении войны. По инициативе фракции был созван съезд представителей мусульманских благотворительных обществ России, состоявшийся 6–10 декабря 1914 г. в Петрограде. Съезд призвал мусульман повсеместно организовать сбор денежных средств в пользу солдат и их семей, широко используя для этого различные собрания и религиозные праздники. Было принято решение о формировании санитарного отряда для отправки на Кавказский фронт, снабдив его всеми необходимыми средствами. Съезд

счел также необходимым направить на фронт группу *мулл*, чтобы поддержать боевой дух солдат-мусульман. По инициативе делегатов съезда вскоре была создана общественная организация — Временный мусульманский комитет по оказанию помощи воинам и их семьям. Членами Комитета в числе других стали депутаты Думы К.Тевкелев, И.Ахтямов, М.Джафаров. По инициативе К.Тевкелева в феврале 1916 г. при фракции было созвано совещание видных общественных деятелей-мусульман. Совещание в числе прочих обсуждало вопрос о создании при фракции постоянного бюро для помощи в повседневной работе депутатов. Было принято постановление о создании такого бюро из 4 равноправных с депутатами лиц. Финансовые расходы на содержание бюро должны были покрывать за счет обязательных сборов с мусульман крупных городов — Казани, Москвы, Оренбурга, Уфы и т.д. Вскоре бюро под председательством А.Цаликова приступило к работе.

М. ф. Думы 4-го созыва своевременно отреагировала на изменение политического строя в стране — свержение монархии. 15–17 марта 1917 г. в Петрограде прошло совещание членов фракции и ее бюро, на котором было принято решение о созыве Всероссийского съезда мусульманских народов. Для подготовки и проведения съезда было образовано Временное центральное бюро российских мусульман под председательством А.Цаликова. Совещание выработало для Бюро рекомендации по делегатскому составу съезда и его повестке дня. Видные члены М. ф. всех четырех созывов Государственной думы приняли активное участие в работе первого (май 1917 г., Москва) и второго Всероссийских мусульманских съездов (июль–август 1917 г., Казань). Некоторые из мусульманских депутатов стали членами и руководителями сформированных на съездах национальных органов.

Лит-ра: III Всероссийский мусульманский съезд. Казань, 1906; Отчет члена комиссии по вероисповедным вопросам Государственной думы II и III созыва Мухамет-Шакира Харисова Тураева, депутата от Уфимской губернии. Уфа, 1912; *С.Г.Рыбаков*. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России (Пг., 1917) // Ислам в Российской империи: законодательные акты, описания, статистика. Сост. и автор ввод. ст., комм. и прилож. Д.Ю.Арапов. М., 2001, 267–315; Политическая жизнь русских мусульман до Февральской революции // Society for Central Asian Studies. 1987; Мусульманские депутаты Государственной думы России. 1906–1917 гг. Сборник документов и материалов / Сост., авт. вступит. ст. и примеч. Л.А.Ямаева. Уфа, 1998.

Л. Я.

Мусульманский чекан Средней Азии. В первые десятилетия существования Халифата на землях, отвоеванных арабами у Византии, монеты чеканились по византийским образцам, на территории Ирана — по сасанидским; те и другие несли соответствующие изображения и короткие арабские надписи благочестивого характера (*басмала*, *шахада* и т.д.). Точно так же и в Средней Азии в первое время после арабского завоевания монеты выпускались по местным образцам — по типу сасанидских, хорезмшахских, бухархудатских *драхм*, медных монет с изображением верблюда, коня и т.д. С конца VII в. в Марве/Мерве, во второй половине VIII в. в Мавараннахре была налажена чеканка строго мусульманских монет. Начало собственно М. ч. было положено реформой умаййадского *халифа* ‘Абд ал-Малика (685–705), проведенной в самом конце VII в. В отличие от прежних эмиссий пореформенные монеты — моноэпиграфические, они несут только арабские легенды, выполненные куфическим письмом. В поле, т.е. в центре лицевой стороны (аверса), помещено кораническое изречение «Нет божества, кроме Аллаха единого, нет ему сотоварища», по кругу проходит надпись с выпускными сведениями, включающая указание на место и год чеканки (по лунной *хиджре*) и наименование монеты — *динар* (золотая), *дирхам* (серебряная), *фалс* (медная). Поле оборотной стороны (реверса) *динар*ов и *дирхам*ов занято коранической цитатой (*сура* 112: «Аллах един, Аллах вечен, не родил и не был рожден, и не был ему равным ни один»), круговая легенда включает вторую выдержку из Корана (*сура* 9:33 или *сура* 61:9): «Мухаммад — посланник Аллаха, который послал его с прямым путем и религией истины, чтобы проявить ее выше всякой религии, хотя бы и ненавидели это многобожники».

Таким образом, в монетных текстах (тиражированных десятки миллионов раз) нашли достаточно развернутое выражение два основных догмата ислама — исповедание единобожия и признание пророческой миссии Мухаммада. Сакральны все монетные тексты, помещенные на *динар*ах и *дирхам*ах, включая даже легенду с выпускными сведениями, которая открывается формулой «Во имя Аллаха чекан этот...»; несколько иначе с надписями на *фалс*ах — они демонстрируют очень большое разнообразие. К концу умайийадского периода (661–750) сложился формуляр, который стал базовым для последующих веков: аверс — как у *динар*ов и *дирхам*ов, в поле реверса — вторая часть *шахады* («Мухаммад — посланник Аллаха»), вокруг — упоминание правителя (правителей). С приходом к власти Аббасидов (750–1258) стал меняться формуляр *динар*ов и *дирхам*ов, окончательно сложившийся в первой половине IX в. Аверс получил вторую (внешнюю) круговую легенду: «Аллаху принадлежит власть и раньше, и позже, а в тот день возрадуются верующие помощи от Аллаха» (Коран, 30:3/4–4/5), в поле реверса вместо коранической цитаты стали помещать надпись, включающую сочетание ли-Ллах (очевидно, это усеченное выражение ал-мулк ли-Ллах, т.е. «власть принадлежит Аллаху»), вторую часть *шахад*ы и имя *халифа* (не имя, полученное при рождении, а теофорное, принятое при восшествии на престол или данное предшественником; оно выражает связь с Богом, отношение к нему и обязательно включает компонент «Аллах», например ал-Мутаваккил ‘ала-Ллах — «уповающий на Аллаха»).

На базе аббасидского монетного формуляра развивался весь последующий домонгольский монетный формуляр конца IX — начала XIII в. (чекан Саманидов, Караханидов, Газневидов, Сельджукидов, Ануштегинидов). При Саманидах (конец IX – X в.) на *динар*ах и *дирхам*ах после имени *халифа* стали регулярно помещать упоминание саманидского *амир*а. Уже в начале XI в. на караханидских *дирхам*ах исчезла аверсная кораническая цитата, а на газневидских *динар*ах и *дирхам*ах имя *халифа* переместилось с реверса на аверс; последнюю особенность унаследовали монеты Сельджукидов. К середине XII в. у Сельджукидов и Караханидов сложился новый формуляр *динар*ов и *дирхам*ов: на аверсе обе части *шахад*ы, имя *халифа*, выпускные сведения; на реверсе поле целиком занято упоминанием правителя, круговая легенда включает кораническую цитату или продолжение упоминания эмитента либо еще раз выпускные сведения. Эта схема характерна и для монет Ануштегинидов (вторая половина XI — начало XIII в.). Еще сильнее трансформировался формуляр *фалс*ов, чеканившихся почти исключительно Караханидами; к началу XIII в. на большинстве их остались только имя государя и выпускные сведения.

В постсаманидское время заметно обогатился репертуар монетных надписей, прежде всего за счет титулатуры, включавшей, в частности, большое число почетных прозваний (араб. *лакаб*). Особенно многочисленны и разнообразны караханидские *лакаб*ы. Самыми распространенными были *лакаб*ы с компонентом *ад-даула*, например *Кутб ад-даула* («полюс державы» — имеется в виду мусульманская держава, главой которой продолжал оставаться аббасидский *халиф*). Пиетет перед *халиф*ом выражался и в таких *лакаб*ах, как *Сайф халифат Аллах* («меч наместника Аллаха»), *Сафи амир ал-му'минин* («избранник повелителя верующих»). Засвидетельствованы также *лакабы Зайн ад-дин* («украшение веры»), *Насир ал-хакк ва-д-дин* («защитник истины и веры»), *Шамс ал-милла* («солнце религии»), *'Изз ал-умма* («слава общины»), *Шараф ал-ислам* («гордость ислама»), *Кахф ал-муслимин* («прибежище мусульман»), *Захир ад-да‘ва* («опора призыва к вере») и т.д. Со второй половины XI в. Сельджукиды, а позднее Караханиды (992–1211) и Ануштегиниды (1077–1231) использовали только *лакаб*ы типа *'Ала' ад-дунйа ва-д-дин* («величие мира и веры»).

Арабское письмо как «священный символ ислама» оставалось господствующим и в караханидском чекане, но на некоторых монетах конца X — конца XI в. помещались короткие (в одно-три слова) надписи уйгурским письмом. Если при Саманидах моноэпиграфический канон соблюдался абсолютно, то ряд караханидских и в меньшей степени сельджукидских монет несут различные изображения — чаще оружия, ино-

гда живых существ. В караханидском чекане почти все зооморфные сюжеты помещены на *фалс*ах — Караханиды шли на нарушение установок ислама при выпуске монет, рассчитанных на внутреннее употребление.

Особую категорию монет составляли так называемые черные *дирхам*ы (иначе бухархудатоидные), ходившие только в Мавараннахре. Они выпускались по образцу доисламских *драхм* правителей Бухары, *бухархудат*ов, и несли на одной стороне изображение алтаря огня со стражами по бокам, на другой — бюст царя; от домусульманских прототипов они отличались большей схематичностью и короткой (обычно в одно слово) арабской надписью. Несмотря на наличие домусульманских по происхождению изображений, в том числе прямо связанных с зороастризмом (!), такие монеты продолжали чеканить и пускать в обращение до второй половины XII или начала XIII в. Хотя их выпуск и обращение были санкционированы мусульманским государством (сначала *халиф*ами, потом саманидскими и караханидскими правителями), а сами «черные *дирхам*ы» фигурируют в сочинениях по *фикх*у как законное платежное средство, некоторые потребители «аннулировали» помещенные на них изображения, перечеркивая бюст царя, «отсекая» ему голову или процарапывая слово *ла* («нет»).

В результате монгольского завоевания (1219–1221) Средняя Азия после многовекового господства ислама оказалась под властью немусульманских государей, что отразилось и в монетном чекане, демонстрирующем большой разнобой. Одни эмиссии следовали домонгольским традициям, другие отошли от них очень далеко. Так, на ряде самаркандских *дирхам*ов XIII в. проставлены только выпускные сведения и ираноязычные или тюркоязычные легенды типа «Кто в Самарканде и округе этого города не будет брать эту монету, тот преступник». Связь с исламом проявляется в таком чекане только в использовании арабского письма. В некоторых серебряных эмиссиях Тараза конца XIII в., вообще без надписей (!), утрачена и эта связь. Новый, более или менее единый монетный формуляр сложился в первой половине XIV в. после того, как приняли ислам правители всех трех монгольских государств (Джучидов, Чагатаидов, Хулагуидов), включавших после распада единой империи среднеазиатские земли. На аверсе серебряных монет помещались *шахада* и имена четырех «праведных» *халиф*ов (Абу Бакра, ‘Умара, ‘Усмана, ‘Али), на реверсе — упоминание государя с благопожеланием; выпускные сведения, давно уже утратившие *басмал*у, не имели стабильной позиции; на джучидских монетах они часто замещают *шахад*у.

В золотом и серебряном чекане Тимуридов, Шайбанидов, Аштарханидов эта схема дожила до XVIII в., изменения прослеживаются прежде всего в особенностях упоминания эмитентов. Если в чекане Тимура и его внука Улуг-*бека* заметны следы тюркомонгольских кочевых традиций, то другой внук Тимура, *султан* Халил, именуется на монетах «[Тот, который] вверяет [себя] Всеславному Судии» (т.е. Аллаху). Благопожелание, краткое в XIV — начале XV в. («Да продлит Аллах его царствие!»), к концу XV в. стало более развернутым («Да продлит Аллах Всевышний его царствие и власть!»), а у Шахруха, сына Тимура, приобретает вид «Да продлит Аллах его царствие и *халифат*!» — так отразились на монетах претензии этого благочестивого государя на главенство не только в светской, но и религиозной сфере. Шайбани-*хан*, выступавший ревностным защитником суннитского «правоверия», титуловался на серебряных монетах Имам аз-заман ва-халифат ар-Рахман («Имам [своей] эпохи и наместник Всемилостивого [Аллаха]»), чем подчеркивал теократический характер своей власти. Почти все прочие Шайбаниды помещали на монетах «почетную *кунью*» *Абу-л-гази* или титул *гази*, т.е. аттестовали себя как воителей за веру, так как неоднократно совершали походы и набеги на владения иранской династии Сафавидов, исповедовавших шиизм, приравненный суннитскими законоведами Мавараннахра к «неверию». Медный чекан XIV–XVIII вв. был преимущественно анонимным, монетные тексты обычно исчерпываются выпускными сведениями. Только на медных монетах встречаются изображения живых существ.

В конце XVIII – XIX в. почти все среднеазиатские земли, кроме Южной Туркмении,

входили в состав трех ханств — Бухарского (династия Мангитов/Мангытов), Кокандского (династия Мингов), Хивинского (династия Кунгратов). Для золотых и серебряных монет всех трех династий характерен единый формуляр: на одной стороне — упоминание правителя, на другой — название монетного двора. Из бухарских *амир*ов только двое проставляли на монетах свое имя, а один также титул *амир ал-му'минин*. В большинстве случаев золотой и серебряный чекан Мангытов осуществлялся в честь усопших государей — Хайдара (1800–1826) и Шах-Мурада (1826), названного на монетах *ма'сум гази* («безгрешный воитель за веру»; обычная формула: «Да будет милосердие [Аллаха] над безгрешным воителем за веру»). На всех мангытских монетах, включая медные, Бухара названа «благородной» (*шариф*); этот эпитет город получил потому, что издревле являлся оплотом «правоверия», при Мангытах Бухара — крупнейший религиозный центр Средней Азии. В отличие от бухарских все золотые и серебряные монеты Куканда/Коканда и большинство хивинских чеканились от имени здравствующего правителя. На некоторых из них выбиты стихотворные легенды на таджикском языке, причем на хивинских подчеркнуто, что чекан осуществляется Божьей милостью (пример: «Чеканил на золоте *саййид* Мухаммад-*хан* [благодаря] дарующему милости Богу»). Один из кокандских *хан*ов изредка прибегал к титулам *амир ал-муслимин* и даже *имам ал-муслимин*. У Кунгратов название монетного двора сопровождается эпитетами, аттестующими Х^{в}аризм/Хорезм как оплот мусульманского «правоверия»: *дар ал-му'минин* («обитель верующих»), *дар ал-ислам, кутб ал-ислам* («полюс ислама»), *куббат ал-ислам* («купол ислама»), *ма'дин ал-ислам* («рудник ислама»), *ма'дин ал-'улама'* («рудник ученых»), *ма'дин ал-фудала'* («рудник достойных»). Надписи большинства медных монет конца XVIII — начала XX в. ограничены выпускными сведениями, изображения живых существ на них полностью отсутствуют.

Таким образом, к концу своего существования М. ч. Средней Азии вернулся к тому, с чего начинал, — к моноэпиграфичности. Однако разница между самыми ранними и самыми поздними среднеазиатскими мусульманскими монетами огромна. В конце VII – VIII в., когда исламизация Средней Азии только начиналась, монеты были максимально сакрализованы, на них помещались коранические изречения, *шахада, басмала,* вовсе отсутствующие в чекане XIX — начала XX в., когда ислам занимал господствующие позиции во всех сферах жизни. М. ч. Средней Азии прошел длительный путь развития, утратив на этом пути все, с чего начинал, кроме арабской графики и выпускных сведений. Впрочем, принципиально такой же, хотя и с некоторыми вариациями, была эволюция монетного чекана на большинстве территорий, входивших в состав Халифата.

Лит-ра: *В.Г.Тизенгаузен.* О саманидских монетах // Тр. ВОИРАО. 1855, ч. I, 1–238; *он же.* Монеты Восточного халифата. СПб., 1873; *М.Е.Массон.* Исторический этюд по нумизматике Джагатаидов // Тр. САГУ. Нов. сер. 1957, вып. CXI, 41–108; *Е.А.Давидович.* История монетного дела в Средней Азии XVII–XVIII вв. (Золотые и серебряные монеты Джанидов). Душ., 1964; *Г.А.Федоров-Давыдов.* Нумизматика Хорезма золотоордынского периода // Нумизматика и эпиграфика. V. М., 1965, 179–224; *Р.З.Бурнашева.* Монеты Бухарского ханства при Мангытах (середина XVIII — начало XX в.) // ЭВ. Л., 1967, XVIII, 113–128; Л., 1972, XXI, 67–80; *М.А.Сейфеддини.* Монеты ильханов XIV века. Баку, 1968; *Е.А.Давидович.* Денежное хозяйство Средней Азии после монгольского завоевания и реформа Мас'уд-бека (XIII в.). М., 1972; *С.Х.Ишанханов.* Каталог монет Коканда XVIII–XIX вв. Таш., 1976; *Ходжаниязов.* Каталог монет государства Великих Сельджуков. Аш., 1979; *Е.А.Давидович.* История денежного обращения средневековой Средней Азии (медные монеты XV — первой четверти XVI в. в Мавераннахре). М., 1983; *М.Б.Северова.* Коллекция монетных штемпелей Хивинского ханства из Государственного Эрмитажа // ЭВ. Л., 1988, XXIV, 94–114; *Е.А.Давидович.* Корпус золотых и серебряных монет Шейбанидов. XVI век. М., 1992; *Б.Д.Кочнев.* Караханидские монеты: источниковедческое и историческое исследование. Автореф. докт. дис. М., 1993; *он же.* Монетное дело в государстве Амира Темура и Темуридов // ОНУз. 1996, № 7–10, 75–82; *А.Х.Атаходжаев.* Центральноазиатские медные монеты VIII–X вв. как исторический источник. Автореф. канд. дис. Самарканд, 1998; *B.D.Kochnev.* The last period of Muslim coin minting in Central Asia (18th–early 20th century) // MCRCA. Vol. 1, 1996, 431–444.

Б. К.

Мусульманское духовенство (араб. *риджал ад-дин*) — профессиональные служители исламского культа, судопроизводства, административно-духовного управления и образования, знатоки и деятели религиозных наук и суфизма, составляющие обособленную и влиятельную социальную прослойку в структуре мусульманских обществ (служители мечетей, проповедники, учителя начальных (*мектеб*, араб. *мактаб*), средних и высших (*медресе*, араб. *мадраса*) школ, ученые, судьи, руководители мусульманских общин и братств (*тарика*) и другие «люди религии»).

Термин М. д. логически противоречив и носит довольно условный характер. В исламе в отличие от других мировых религий нет особого духовного сословия, обладающего божественной благодатью, как нет и института церкви, служащего посредником между верующими и Аллахом (лишь в шиитском исламе признается особая связь «людей веры» с божеством и имеется более четкая иерархия служителей культа). Поэтому среди его последователей теоретически любой совершеннолетний мусульманин, обладающий достаточным знанием и морально-нравственным авторитетом, с согласия верующих может руководить религиозной жизнью мечетского общества без специальной процедуры посвящения в сан (как, например, рукоположение у христианских священнослужителей), не приобретая при этом никаких социальных привилегий. Такой порядок преобладал среди мусульман Урало-Поволжья, Крыма, Кавказа, Казахстана, Средней Азии до присоединения этих территорий к России. Они сами свободно избирали и переизбирали своих духовных наставников, которые в зависимости от уровня книжных знаний и рода основной деятельности (богослужение, судопроизводство, образование, наука и т.д.) назывались *муфти*ями (араб. *муфти* — знаток *шари'ата*, имеющий право принятия решений в форме особого заключения — *фетвы*), *кади*ями (араб. *кади* — судья, отправляющий судопроизводство на основе *шари'ата*), *мухтасиб*ами (араб., должностное лицо, контролирующее соблюдение мусульманами норм исламской морали в личной и общественной жизни), *ахун*ами (перс. *хаванд* или *ахунд* — «наставник», «господин»; старшее духовное лицо), *хатиб*ами (араб. *хатиб* — «оратор», «проповедник»; духовное лицо, читающее в мечети в дни пятничных и праздничных молитв проповедь-*хутбу*), *имам*ами (араб., руководитель общей молитвы в мечети и глава мусульманской общины), *мулл*ами (от араб. *маула* — «владыка», «господин»; служитель культа, духовный руководитель мечетной общины; часто употребляется как синоним слова *имам*; наименование М. д. вообще или почетный титул ученых людей), *муэдзин*ами (араб. *му'аззин* — служитель мечети, призывающий с минарета прихожан на молитву; синоним — *азанчи*), *шейх*ами (араб. *шайх* — почетное прозвание авторитетных духовных лиц; наставник, глава суфийского братства; синоним — *муршид, ишан*), *суфи*ями (араб., мусульманский аскет, приверженец суфизма; синоним — *дарвиш*), *кари*ями (араб. *кари'* — чтец Корана; синоним — *хафиз*), *мударрис*ами (араб., преподаватель, руководитель *мадрасы*), *хальф*ами (араб. *халифа* — «преемник», «заместитель»; помощник *мударриса*, учитель религиозной школы; синоним — *мугаллим*) и т.д.

С проникновением и утверждением российской государственности выборность духовных руководителей, прежде всего среднего и низшего звена, среди татар, башкир, азербайджанцев, казахов, узбеков и других российских мусульман сохранилась. Но власти стремились поставить эту процедуру под свой контроль и отсеять «неблагонадежных» лиц. После учреждения в 1788–1789 гг. в г. Уфе Оренбургского магометанского духовного собрания, а в 1831 г. в г. Симферополе — Таврического и в 1872 г. в г. Тифлисе — Закавказских (шиитского и суннитского учений) магометанских духовных правлений порядок назначения М. д. на большей части России был в большей или меньшей мере регламентирован уже на основе светского законодательства, учитывавшего, однако, некоторые важные шари'атские нормы, а также местные обычаи и традиции.

Отныне избираемые местным населением духовные лица должны были подвергаться достаточно сложной и строгой бюрократической проверке их богословской подготовки и политической благонадежности и утверждаться в должности государственной

властью. Сначала в соответствующем Духовном собрании или правлении претенденты сдавали экзамен по теории и практике ислама. По его итогам присуждались духовные звания *ахун*а (среди мусульман-суннитов Закавказья — *эфенди*), *мухтасиб*а, *хатиб*а, *имам*а или *муэдзин*а, что удостоверялось особыми свидетельствами. В Оренбургском *муфтиате*/*муфтийат*е (российское новообразование по псевдоарабской модели) одновременно определялась и педагогическая квалификация; в свидетельстве, выданном Собранием, наряду с духовным указывалось также педагогическое звание: *мударрис*, *мугаллим* (араб. *му‘аллим*) или *мугаллим-сибйан* (араб. *сибйан*, мн. ч. от *саби* — «дитя»). Затем документы кандидата (утвержденный волостным правлением приговор сельского общества, выписка из журнала заседания Духовного собрания или правления, для находившихся в ведении Оренбургского собрания — также свидетельство уездных училищных советов о знании им русского языка, с 1891 г.) поступали на утверждение губернского правления. Здесь главное внимание обращали на политическую лояльность будущего духовного пастыря. При отсутствии каких-либо компрометирующих сведений ему выдавали именной императорский указ о назначении на искомую должность.

С момента получения указа на руки избранное махаллинским (мечетским) обществом духовное лицо становилось так называемым указным *мулл*ой, *муэдзин*ом и т.д. и могло приступить к исполнению своих обязанностей. Такой порядок утвердился далеко не сразу: еще в начале 80-х гг. XIX в. в отдельных местностях Урало-Поволжья, не говоря уже о других восточных окраинах империи, встречались «безуказные», т.е. неофициальные «люди религии». Тем не менее именно в конце XVIII в. реформы дали толчок структуризации и бюрократизации М. д. на Российском Востоке. С этого времени «указной *мулла*» стал званием и профессией и началось юридическое оформление М. д. как привилегированной прослойки, вплетенной в государственные структуры.

Несмотря на манифест от 17 марта 1775 г. и грамоту от 1783 г., царское правительство относилось ко всему, связанному с исламом, крайне настороженно; многие вопросы оставались юридически не разработанными. Вплоть до начала XX в. местные *мулл*ы и *муэдзин*ы по закону являлись служилой категорией населения, т.е. все их права и обязанности были только должностными, а не наследственными. Они официально не причислялись к духовному сословию и оставались в том сословии, к которому относились до избрания на должность (лишь в Крыму М. д. юридически было оформлено в отдельное сословие). Таким образом центральные власти сознательно тормозили становление духовно-корпоративной элиты мусульманских народов, способной, по их мнению, генерировать политико-сепаратистские идеи.

В Российской империи первой трети XIX — начала XX в. (согласно Уставу Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел) М. д. официально подразделялось на высшее и низшее (мечетское). К первому относились председатели (*муфтии*, в Закавказском магометанском шиитском духовном правлении — *шайху-л-ислам*) и заседатели (*кадии*, а также *кади-эскар* — старший помощник Симферопольского *муфтия*) высших мусульманских учреждений, а также *ахун*ы (округ Оренбургского магометанского духовного собрания), уездные *кади*и (Крым), местные *кади*и и члены губернских собраний–*меджлис*ов (араб. *маджлис*) (Закавказье). Им подчинялись махаллинские *хатиб*ы, *имам*ы, *мулл*ы; в округах Оренбургского и Симферопольского *муфтиат*ов — *муэдзин*ы, а в Таврической губернии — также *мударрис*ы и *гочи* (преподаватели начальных мусульманских школ) и *шайх*и (руководители *текий*).

В кодексе российских законов служебные обязанности и права служителей ислама были обозначены лишь контурно. Оренбургский, Таврический, Закавказский *муфти*и и Закавказский *шайху-л-ислам* являлись духовными руководителями мусульман соответствующих регионов империи. Они, а также Таврический *кади-эскар* назначались соответственно по представлению министра внутренних дел, а на Кавказе — наместника или главноначальствующего гражданской частью — лично императором. До 1889 г. в

Оренбургском округе три *кадия* избирались представителями мусульман Казанской губернии, а затем по рекомендации *муфтия* стали назначаться министром внутренних дел. Пять уездных *кади*ев, являвшихся одновременно членами Таврического правления (из них Симферопольский *кади* был постоянным членом, а остальные присутствовали в Правлении лишь во время ежегодного собрания всех его членов в начале года), избирались М. д., *мурз*ами (местная знать, имевшая дворянские привилегии) и волостными старшинами соответствующего уезда и утверждались в должности министром внутренних дел. По три *кадия* шиитского и суннитского Духовных правлений в Тифлисе назначались наместником кавказским, а в 1882–1905 гг. — заменившим его главноначальствующим гражданской частью на Кавказе.

Должность председателей и членов Духовного собрания и правлений была пожизненной. Лишь срок полномочий помощников Оренбургского *муфтия* составлял три года, но очень часто он продлевался много раз. *Муфти*и и *кади*и получали казенное содержание. Правительство проявляло большую заинтересованность в их лояльности и не скупилось на всякие личные награды, а также льготы членам их семей. Например, первый *муфтий* ОМДС Мухамеджан (Мухаммад-*джан*) Хусаинов (годы службы 1788–1824) помимо значительных денежных премий получил в исключительном порядке право покупки башкирских земель и заселения их крепостными крестьянами, его преемнику Габдессаляму Габдрахимову (1825–1840) была пожалована соболья шуба, а его сыновьям — тарханское (почти что дворянское) звание. Дети председателей и заседателей Закавказских духовных правлений за 20-летнюю беспорочную службу их родителей пользовались: первые — правами детей личных дворян, а последние — правами личных почетных граждан. Не случайно поэтому местное население видело в высшем М. д. прежде всего царских чиновников.

Деятельность Духовного собрания и правлений была целиком подчинена государственным интересам. Основной их задачей были контроль над мечетскими служителями и проведение в жизнь различных постановлений правительственных структур. Как правило, большинство *муфти*ев и *кади*ев верой и правдой служили царизму. В XIX в., например, не без их помощи самодержавие добилось политической лояльности башкир и горских народов, в прошлом оказавших длительное и упорное сопротивление проникновению и утверждению российской государственности на их землях.

Однако огромная территория округов (так, в начале XX в. компетенция Оренбургского *муфтиат*а распространялась на 84 губернии, 5 областей, 6 градоначальств Центральной России, Урало-Поволжья и Сибири, а в округ Таврического правления входили 10 губерний Западного края, Севастопольское и Керчь-Еникальское градоначальства), неосведомленность отдельных *муфти*ев в вопросах мусульманского богословия и права, давление властей на высшие мусульманские религиозные учреждения снижали эффективность функционирования *муфтиат*ов. Иногда деятельность Духовного собрания и правлений приносила совершенно неожиданные для правительства плоды. Так, вместо ожидаемого от них государственной бюрократией ускорения культурно-идеологической интеграции мусульманских народов страны в российское общество они способствовали их этнической консолидации. Несмотря на все усилия и спустя столетие после начала «огосударствления» российского ислама на окраинах империи сосуществовали два культурных мира: государственный — православно-славянский и оппозиционный — мусульманско-арабский, органически включавший в себя самобытные духовные традиции местных народов.

*Ахун*ы, уездные *кади*и и члены губернских собраний-*меджлис*ов фактически составляли среднее звено М. д. До создания Оренбургского магометанского духовного собрания выборные *ахун*ы действительно являлись высшими религиозными лицами и их роль в истории Урало-Поволжья была огромной (тогда на ступень ниже их в иерархии М. д. у башкир и татар стояли *мухтасибы*). Затем статус *ахун*ов во внутренних губерниях России существенно понизился: сначала до уровня *кади*ев, а с 80-х гг. XIX в. — до уровня простых *мулл*. Фактически их прежняя компетенция (контроль над деятельностью мечетского духовенства, рас-

смотрение вопросов строительства новых мечетей, посредничество между властными структурами и местным мусульманским обществом и т.д.) перешла в руки *муфтия* и *кади*ев, и *ахун*ы превратились в их помощников в мечетских общинах. Постепенно выборная ахунская должность как таковая была ликвидирована (заодно сошли с исторической арены существовавшие здесь ранее должности старшего *ахун*а, помощника *ахуна*, а также *мухтасиба*), а само ахунство стало лишь почетным титулом, присуждаемым *муфтиат*ом или Министерством внутренних дел *имам*ам соборных мечетей за их особые религиозно-административные заслуги.

Происшедшие изменения, однако, не нашли четкого юридического оформления, что ставило *ахун*ов в неопределенное положение. В пореформенный период они являлись старшими духовными лицами определенного района (обычно нескольких волостей) и пользовались, несмотря на нарушение царской администрацией традиции их выбора из круга наиболее авторитетных и опытных духовных лиц, заметным религиозным и общественным влиянием среди татар и башкир. *Ахун*ы, как и местные *кади*и в округах Таврического и Закавказских духовных правлений, обладали большими правами при решении отдельных религиозно-бытовых вопросов, чем обычные *мулл*ы. Кроме того, они осуществляли важную функцию посредничества между *муфтиат*ом как высшим правительственным религиозным учреждением и низшим приходским духовенством. Именно через них Оренбургское собрание (как и остальные три *муфтиат*а через местных *кади*ев) проводило в жизнь свои решения, касавшиеся *мулл* и *муэдзин*ов, — других механизмов у него не было. Действовавшие законы, как уже было сказано, не определяли ни прав, ни обязанностей *ахун*ов, хотя их численность была значительной и имела тенденцию к росту. Так, если в 1889 г. во Внутренней России ахунское звание имели всего 60 духовных лиц (1,1% *мулл*), то в 1916 г. — уже 220 (3,0%).

Должность уездных и местных *кади*ев, а также членов губернских собраний в округах Таврического и Закавказских духовных правлений была во многом схожа с ахунской (в последних *кади*и назначались лишь из круга «достойнейших приходских чинов», обладавших духовным званием *ахун*а или *эфенди*). Но их социально-правовое положение и служебная компетенция нашли в российских законах более детальное разъяснение. Кроме разбора семейно-брачных и других дел, относившихся к частному и уголовному праву, крымские и закавказские шари‘атские судьи осуществляли важную функцию контроля над мечетским духовенством.

На низшей ступени иерархии М. д. находились *хатиб*ы, *имам*ы и *мулл*ы, а в округах Оренбургского и Таврического *муфтиат*ов их помощники — *муэдзин*ы. По российским законам (указы от 9 декабря 1855 г., 25 января 1886 г. и 14 февраля 1856 г.) во внутренних губерниях империи, а также в Крыму при каждой соборной мечети разрешалось иметь по одному *хатиб*у и *имам*у (или *мулле*). Официально различие между ними состояло в том, что *хатиб* являлся старшим по чину и обладал исключительным правом предстоять на пятничных и праздничных молитвах и произносить перед их началом или по окончании проповедь-*хутбу*. Но законодательно это положение не было четко зафиксировано, что порождало многочисленные недоразумения и споры как среди *мулл*, так и среди прихожан.

На практике *хатиб* нередко исполнял и обязанности *имам*а или *мулл*ы. В небольших приходах это было даже нормой, так как из-за скудности средств мечетские штаты в них часто оставались незаполненными. Так, на 1 января 1911 г. в 5771 приходе округа Оренбургского собрания, 5409 из которых имели соборную мечеть, несли службу 3946 *хатибов*, 3696 *имам*ов и 691 *мулла*. Это означало, что почти в каждой третьей *махалле* с соборной мечетью (1713 — 31,6%) всеми делами занимался один *имам* или *мулла*. Избрание «собственного» *хатиб*а в них откладывалось до лучших времен. В Закавказье для каждого мечетского общества, которое обычно объединяло до 90 «дымов» населения, полагалось иметь по одному *мулле*. При больших (соборных) же мечетях могли состоять с разрешения местного губернского начальства несколько *мулл*, но не более пяти, — один из них считался старшим.

Служебные обязанности *мулл* регулировались российским гражданским и шари‘ат-

ским правом. *Хатиб*ы и *имам*ы должны были регулярно посещать мечети и предстоять во время молитвы, а *хатиб*ы к тому же произносить проповеди и наставления, следить за порядком в культовых местах, освящать важнейшие события в жизни каждого мусульманина (рождение, совершеннолетие, свадьба, смерть и т.д.), решать семейно-бытовые и наследственные споры. Прямым их служебным долгом являлось также обучение детей прихожан основам и обрядам исламского вероучения. Кроме того, *хатиб*ы, а где их не было — *имам*ы осуществляли в пределах своей *махалл*ы записи всех актов гражданского состояния в метрических книгах и регулярно отчитывались об этом перед Духовным собранием или правлениями.

В Российской империи, где государственной религией являлось православие, традиция узкой специализации М. д. была почти повсеместно нарушена, и деятельность российского *мулл*ы носила многофункциональный характер. Он совмещал в себе духовного пастыря (*имама-хатиб*а), судью (*кади*), нотариуса (*ма'зун*), учителя (*мударрис*а или *му'аллим*а) и государственного служащего. Кроме того, на местах глава мусульманской общины мог быть последователем (*мурид*ом), а иногда и руководителем (*шайх*ом, или *ишан*ом) того или иного суфийского братства и потому систематически заниматься религиозно-нравственным совершенствованием для «сближения» с Богом. Отдельные *мулл*ы занимались врачеванием, прежде всего на основе нетрадиционной медицины. Наиболее способные из них пробовали свои силы и на научно-литературном поприще, т.е. в какой-то мере выполняли обязанности религиозных ученых-*'улама'* — богословов и правоведов.

Большинство местных *хатиб*ов и *имам*ов исполняли свой религиозный и гражданский долг усердно. Немалую роль при этом играл контроль со стороны членов мусульманской общины, которые имели право ходатайствовать перед *муфти*ем о лишении должности нерадивых *мулл*. Губернская администрация также могла своей властью отстранить от должности *мулл*, халатно относящихся к своим служебным обязанностям или не выполняющих правительственных предписаний. Однако главным побудительным мотивом в деятельности многих руководителей мусульманских общин было их сознание большой моральной ответственности и стремление служить своему народу. Именно подвижничество обеспечивало им огромный авторитет и доверие местного населения. Правда, на рубеже XIX–XX вв. в силу ряда причин (очевидное «огосударствление» ислама и его институтов, всеобщее падение в пореформенной России религиозности населения, проникновение в среду мечетских служителей духа наживы и стяжательства, а также падение их образовательного уровня и т.д.) *мулл*ы стали заметно утрачивать свое влияние.

Официальных прав и льгот у мечетских служителей (в отличие от обязанностей) было немного. Во внутренних губерниях и в Крыму единственной законодательно оформленной их привилегией было освобождение (в случае осуждения за какие-либо проступки) от телесного наказания. Сельские общества особыми приговорами могли также освободить своих духовных руководителей от всех денежных и натуральных податей и повинностей, приняв их на себя. Такое великодушие проявлялось почти повсеместно, поэтому видеть *мулл*, наравне с односельчанами участвующих в ремонте дорог и мостов или в перевозке грузов и т.п., было практически невозможно. В Закавказье же М. д. в законодательном порядке было освобождено от налогов.

Изредка российское правительство прибегало к методам морального и материального поощрения отдельных представителей низшего М. д.: награждало их медалями, присваивало им звания *ахун*ов, личных почетных граждан, а в исключительных случаях — и *тархан*ов. Но денежное довольствие для *мулл* не было установлено, хотя этот вопрос царские власти иногда обсуждали. Отдельные же поощрительные меры преследовали единственную цель — теснее привязать мусульманскую духовную элиту к государственному аппарату. Однако в целом царизму не удалось низвести *мулл* до положения правительственных чиновников. Выборность, отсутствие государственного жалованья ставили низшее М. д. в большую зависимость от прихожан. В этом таилась главная причина противодействия многих

мулл отдельным предписаниям правительства, ущемлявшим национально-религиозные права мусульманского населения.

В приговорах мусульманских общин об избрании духовных наставников упоминалось обеспечение *мулл* средствами к существованию. Главной доходной статьей в бюджете низшего М. д. были *закат* (араб. «очистительная милостыня»), или *садака* (араб. «искреннее даяние», «милостыня»), и *гушр* (араб., *'ушр* — «десятина»), налог с продуктов земледелия. *Закат* является одним из пяти «столпов» ислама, носит для совершеннолетних дееспособных мусульман обязательный характер и отчисляется в пользу неимущих, бедняков, несостоятельных должников, сирот, приезжих, не имеющих средств на обратный путь, и т.д., а также на богоугодные цели. Но со временем среди российских мусульман сложился обычай, хотя и не повсеместно, использования *заката* почти исключительно на содержание местного М. д. При этом практически в каждой *махалле* существовал свой минимум ежегодных натуральных и денежных подношений *муллам*, но фиксировался он очень редко (так, по отрывочным данным, в середине XIX в. в отдельных местностях Оренбургского края лишь каждый пятый служитель мечети получал от своих прихожан фиксированный денежный доход). В начале 80-х гг. XIX в. в отдельных местностях Казанской губернии он составлял в денежном выражении в среднем 210 руб. Тогда же, по другим сведениям, главным источником дохода некоторых *мулл* был *гушр* и получали они до 400 и более пудов хлеба. Накануне Октября подавляющая часть мечетских служителей во Внутренней России активно занималась земледелием и добывала хлеб насущный своим трудом.

Второй по значимости статьей дохода *хатибов* и *имамов* были пожертвования от прихожан в дни главных религиозных праздников — *ураза-байрам* (араб. *'ид ал-фитр* — праздник разговения) и *курбан-байрам* (араб. *'ид ал-адха*, или *ал-'ид ал-кабир* — праздник жертвоприношения). Во время *ураза-байрама* (первые 3–4 дня после завершения месяца *рамадан*, в течение которого соблюдается пост — *ураза*) каждый взрослый прихожанин преподносил своему духовному наставнику милостыню-подарок съестными припасами или деньгами. У местных мусульман праздничные подношения во время *ураза-байрама* назывались *фитр садакасы* (араб. *закат ал-фитр*), носили обязательный характер и составляли в денежном выражении не менее 20 коп. с одного дома. По отрывочным сведениям, в деревнях Урало-Поволжья *фитр садакасы* мог составить в совокупности до 100 и более пудов хлеба и от 50 до 100 руб. деньгами, а в городах — до 400–500 руб.

В день *курбан-байрама* (10 *зу-л-хиджжа*) после совершения торжественной молитвы (*гаид намазы*) местные жители, как и во всем мусульманском мире, закалывали одно или несколько (в зависимости от материального положения) парнокопытных животных, обычно овец. Как правило, бóльшую часть мяса раздавали неимущим, а шкуры преподносили приходским *муллам*. В крупных *махаллах* подаренных отдельным мечетским служителям шкур набиралось на 80–100 руб. Во время праздника жертвоприношения духовенству дарили и деньги, но поскольку *садака* в этом случае не была обязательной, она составляла незначительную сумму.

Третьим видом поступлений *муллам* была плата за отправление ими различных богослужебных обрядов (имянаречение новорожденных, обрезание, бракосочетание, погребение и т.д.), а также за учительский труд. Но зачастую такие доходы носили чисто символический характер. Так, при имянаречении *мулле* за его услуги перепадало копеек 10, на свадьбе — 25, на похоронах — 50–60 и т.д.

По отзывам современников, в пореформенный период совокупный годовой доход татарских и башкирских *мулл* в бедных приходах составлял в денежном выражении около 200 руб., а в богатых — до 700 руб. (для сравнения: в начале XX в. до 90% православного причта Урало-Поволжских епархий помимо поступлений за отправление треб, доходов с церковной земли, платы за преподавание Закона Божьего в школах и т.д. получали вдобавок еще казенное жалованье от 400 до 700 руб. в год, но и эта сумма оценивалась епархиальным начальством как «недостаточная»).

Крупные *вакфы* (недвижимое имущество и значительные суммы, пожертвованные на

религиозные цели) существовали лишь в Крыму и Средней Азии и по закону составляли «основные средства на содержание мечетей, училищ и определенного при мечетях духовенства».

На самой низшей ступени иерархии в округах Оренбургского собрания и Таврического правления находились *муэдзины*. По российским законам полагалось иметь по одному *муэдзину* при каждой мечети, с основной обязанностью возвещать громким пением *азана* о наступлении времени очередного *намаза*. В обязанности *муэдзинов* входило также чтение вслух перед началом богослужения (*икама*) особой молитвы — *дога* (араб. *да'ва*). Кроме того, они должны были содержать в порядке и чистоте мечети и исполнять по поручению *мулл* отдельные второстепенные религиозные обряды. По *шари'ату* каждый мусульманин, услышав *азан*, должен приступить к молитве, поэтому основная обязанность *муэдзина* считалась богоугодным делом и нередко исполнялась бескорыстно на общественных началах. Так, в 1911 г. в пределах Оренбургского *муфтиата* указных *муэдзинов* числилось 3885, в то время как мусульманских общин было 5771. Это означало, что почти в каждой третьей общине обязанность призыва односельчан на молитву добровольно брал на себя кто-либо из местных жителей или сам *имам* мечети.

Муэдзины, как и *муллы*, не пользовались большими льготами и не получали казенного содержания. Их служба также напрямую оплачивалась прихожанами, но в меньших размерах, чем труд *ахунов*, *хатибов* и *имамов*. Основным источником доходов *азанчи* было личное хозяйство, а поступления от мечети служили лишь подспорьем; по образу жизни и имущественному положению они редко отличались от основной массы населения.

Несколько иным было политико-правовое и социально-экономическое положение М. д. в Казахстане (Акмолинская, Семипалатинская, Уральская и Тургайская области), Туркистане (Сырдарьинская, Ферганская, Самаркандская, Закаспийская и Семиреченская области), а также в Бухарском эмирате и Хивинском ханстве (мусульманских государствах, находившихся под протекторатом России). В этих регионах оно регулировалось преимущественно шари'атскими нормами, а российская администрация редко вмешивалась во внутреннюю жизнь местных мусульманских обществ.

В дореволюционной России численность М. д. постоянно росла и достигла в 1911 г. 46 492 человек. По регионам империи оно распределялось следующим образом:

Регион	Количество		
	мусульман	мечетей	духовных лиц
Округ Оренбургского собрания	4 572 276	6 144	12 341
Округ Таврического управления	224 365	845	981
Уральская область	505 525	59	50
Сырдарьинская область	1 382 839	2 373	3 924
Ферганская область	2 017 889	7 496	14 660
Самаркандская область	967 719	3 469	6 478
Семиреченская область	1 031 953	288	189
Дагестанская область	631 687	1 954	2 104
Кавказ и другие	4 997 105	4 341	5 765
Итого	**16 331 358**	**26 969**	**46 492**

Лит-ра: Сборник законов о Мусульманском духовенстве в Таврическом и Оренбургском округах и о Магометанских учебных заведениях. Казань, 1898 (2-е изд. Казань, 1902); *Я.Д.Коблов.* О магометанских муллах. Казань, 1907.

М. Ф.

Мухаммад Кази, Мухаммад б. Бурхан ад-дин ал-Мискин ас-Самарканди (ок. 1451–1516) — крупнейший представитель братства накшбандийа в Мавараннахре. Родился в г. Ахсикате, по преданию, происходил из семьи касанских *саййидов*. Когда М. К. был еще в юношеском возрасте, его отец перевез семью в Самарканд и стал там судьей (*кази*) в одном из кварталов (*гузар*). К тому времени М. К. учился в *мадрасе* Ахсиката, где стал учеником Мир Саййид А'зама — *шайха* суфийского братства 'ишкийа. В Самарканде он продолжил учебу в *мадрасе* Улуг-*бека* и затем непродолжительное время занимал должность квартального *кази* вместо покойного отца. Вскоре, «остыв к мирским де-

лам», он стал учеником знаменитого накшбандийского *шайха* *х^ваджи* Ахрара (ум. в 1490 г.) и находился у него «в услужении» 12 лет. Только однажды М. К., из-за конфликта с сыновьями *х^ваджи* Ахрара, на полгода покинул последнего и провел это время у знаменитого богослова и поэта ‘Абд ар-Рахмана Джами (ум. в 1492 г.). Вернувшись из Харата/Герата, М. К. вновь отправляется «в услужение» к *х^вадже* Ахрару в Ташкент, где они «завоевали душу смирения и пленили сердце покорности» ташкентского правителя, сына Йунус-*хана* (ум. в 1487 г.), Султан Махмуд-*хана* (1487–1509). Позже (конец 1502 г.) по просьбе этого правителя М. К. пытается урегулировать его отношения с Шайбанидами (1500–1598), но безуспешно: Султан Махмуд-*хан* не смог избежать военного столкновения и был вынужден уступить свои наследственные территории Шайбанидам.

В дальнейшем М. К. сблизился с Шайбанидом Махмуд Султаном (1500–1504), который перевез *шайха* в свой удел — Бухару. После смерти Махмуд Султана (весна 1504 г.) при дворе его сына и преемника ‘Убайд Аллах-*хана* (1504–1540) сложилась сильная оппозиция М. К., который, опасаясь своих противников, отказался от проповедей и даже не держал у себя в доме «книг по суфизму». Тем не менее он прожил в Бухаре еще 6 лет и даже принял участие в спасении знаменитого историка Мирзы Хайдара (1500–1551), которого по приказу Шайбани-*хана* (1500–1510) должны были убить. После смерти последнего М. К. покинул Бухару и поселился в Фаргане/Фергане; здесь на некоторое время установилось правление Са‘ид Султана — выходца из дома Моголов, с которыми у М. К. были давние и прочные связи. Когда в 1514 г. Са‘ид Султан покинул Фергану под давлением Шайбанидов, М. К. остался в Ахсикате, откуда его увез с собой Шайбанид Суйунч-*х^ваджа* в свой ташкентский удел. Там М. К. вскоре умер в возрасте между 60 и 70 годами. Он похоронен на кладбище при знаменитом *мазаре* *х^ваджи* Ахрара (в 6 км к юго-западу от Самарканда).

М. К. оставил несколько сочинений (точное количество пока не установлено). Наиболее известны из них биография его учителя *х^ваджи* Ахрара «Силсилат ал-‘арифин» и небольшой трактат «О правилах управления государством» (название условное). И хотя этот трактат составлен под влиянием аналогичного сочинения Насихат-нама, приписываемого ‘Абд Аллаху ал-Ансари ал-Харави (ум. в 1088-89 г.), М. К. достаточно ярко отразил в нем политические неурядицы своей эпохи. Менее известно его сочинение Тазкират ал-аулийа’. По структуре и содержанию оно довольно близко к Силсилат, однако содержит ряд любопытных отрывков из неизвестных биографий мавараннахрских *шайхов*, взгляды автора на практику и «секреты Пути накшбандийа» и т.п.

Пытаясь вывести накшбандийа из стагнации, в которую попало братство после смерти *х^ваджи* Ахрара, М. К. предпринял попытку реформировать его ритуальную практику. Основную цель этих реформ М. К. видел в том, чтобы превратить накшбандийа в «соль и квинтэссенцию всех суфийских братств», в Путь, «приемлемый и тюрку, и таджику». Так, М. К., вопреки своему учителю, не возбранял практику *сама*‘ на суфийских собраниях, которые проводились при большом стечении народа, также принимавшего участие в распевании бесхитростных по содержанию стихов. Эти и другие «новшества» в ритуале накшбандийа вызывали возражения и осуждения со стороны других учеников *х^ваджи* Ахрара, хотя часть членов братства все же поддержала его. Реформирование ритуалов братства продолжил ученик М. К. — Махдум-и А‘зам.

Лит-ра: *Мухаммад Кази*. Силсилат; *он же*. Тазкират; *Кашифи*. Рашахат, II, 626–631; *Ахмад Касани*. Насихат; *он же*. Танбих, 141–142; *Дуст Мухаммад б. Фахр ад-дин ал-Киши*. Силсилат ас-садикин ва-анис ал-‘ашикин. Рук. ИВ АН РУз., № 2471; *Мухаммад Хайдар*. Тарих-и Рашиди, 140–143, 194–196, 283–288 и далее.

Б. Б.

Мухаммад Парса, *х^ваджа* Мухаммад б. Мухаммад б. Махмуд Шамс ад-дин ал-Хафизи ал-Бухари (ум. в 1420 г.) — известный богослов-ханафит и идеолог братства накшбандийа. Родился (точная дата неизвестна: называют 1345, 1348 и 1355 гг.) в бухарской семье ханафитских богословов, одним из его предков был Хафиз ад-дин ал-Кабир ал-Бухари (ум. в 1291 или 1294 г.) — круп-

нейший *факих* Бухары своего времени. М. П. умер в ал-Мадине/Медине на обратном пути из своего второго *хаджжа*, там же и похоронен — в Центральной Азии его *мазар*а нет.

До последних дней жизни М. П. не переставал заниматься ханафитским *фикх*ом. Первым его учителем был Абу Тахир Мухаммад ат-Тахири ал-Халиди ал-Уши, который унаследовал, с одной стороны, ханафитские традиции знаменитой бухарской семьи ал-Махбуби, а с другой — традиции ʻАла' ад-даула ас-Симнани (ум. в 1336 г.). Последний владел духовными традициями нескольких *силсил*, среди которых выделяются традиции, восходящие к Наджм ад-дину ал-Кубра и Шихаб ад-дину ас-Сухраварди. В своих трудах М. П. опирался в первую очередь на традиции старой школы Мавараннахра. Так, в Хафтад-у-се фирка («Трактат о 73 общинах ислама») матуридиты (*ахл-и савад-и аʻзам*) названы «единственно спасающейся общиной» (*фирка-йи наджийа*). Однако в его системе рамки *фикх*а сильно сужены и ограничены кратким перечислением основных ритуальных обязанностей и запретов для верующих (см. его комментарий на Фикх ал-Кайдани Лутф Аллаха ан-Насафи, ум. ок. 1349 г.).

Однако значение личности М. П. состоит прежде всего в той роли, которую он сыграл в развитии братства х^ваджаган-накшбандийа в первом поколении после Баха' ад-дина Накшбанда (ум. в 1389 г.). Не будет преувеличением сказать, что именно он и его сторонники из числа современников подготовили вышедшее из сельской среды бухарского оазиса братство для деятельности в столичных кругах Харата/Герата, где х^ваджаган под своим новым названием накшбандийа сделало решающие шаги к мировому успеху.

М. П. сумел вновь связать х^ваджаган с трудами великих суфийских *шайх*ов домонгольского периода, особенно хорасанской школы. Это явствует из главного его сочинения — Фасл ал-хитаб («Окончательное решение»), в котором он широко использовал труды Абу ʻАбд Аллаха Мухаммада б. ʻАли ал-Хакима ат-Тирмизи (ум. в 898 г.), Абу Бакра ал-Калабади ал-Бухари (ум. в 990 или 995 г.), Абу ʻАбд ар-Рахмана Мухаммада ас-Сулами (ум. в 1021 г.), Абу Ибрахима ал-Мустамли (ум. в 1042 г.), Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 1072 г.), Абу Хамида ал-Газали (ум. в 1111 г.) и многих других.

М. П. ввел философию Ибн ʻАраби в мир идей х^ваджаган. Об этом свидетельствует не только приписываемый ему комментарий на Фусус ал-хикам (авторство М. П. оспаривается), но и тот факт, что в Фасл ал-хитаб М. П. обильно цитирует ал-Футухат ал-маккийа («Мекканские откровения») андалузского *шайх*а. Хорошо известно, что учение Ибн ʻАраби о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*) было принято братством накшбандийа (это положение сохранялось до XVII в., а в некоторых регионах и позднее).

М. П. — первый видный бухарский ученый, ставший последователем Баха' ад-дина Накшбанда. Уже этим он открыл новые перспективы братству. Кроме того, своим главным сочинением он внес вклад в процесс выработки той способности к синтезу разных практик и учений, на которую *шайх*и х^ваджаган претендовали еще раньше. Название труда — Фасл ал-хитаб (ср. Коран, 39:20) — програмно: оно означает синтез двух на первый взгляд несовместимых учений, и это есть завершение поисков и раздумий. В стремлении к синтезу М. П. явился примером: в его личности соединились качества ученого и учителя-мистика, что стало характерным для многих представителей накшбандийа, особенно в Османской империи. Не случайно его назвали «объединителем двух знаний: *шариʻат*а и сокровенной истины» (*ал-джамиʻ байн ʻилмайн аш-шариʻа ва-л-хакика*). При этом в системе его религиозных воззрений нашлось место и носителям харизмы (*барака*) — представителям «народного» ислама, чаще всего это центральноазиатские потомки пророка Мухаммада. М. П. специально собирал в отдельные главы предания о «достоинствах» (*манакиб*) членов «святых» семейств.

Место М. П. в цепи духовной преемственности (*силсила*) накшбандийа не соответствует его значению. *Силсила* либо обходит его, устанавливая прямую связь между Баха' ад-дином и Йаʻкубом Чархи, либо ведет через ʻАла' ад-дина ʻАттара (ум. в 1400 г.) к М. П. Часто М. П. называется вторым заместителем (*халифа*) Баха' ад-дина после ʻАла' ад-дина. Об этом в источниках XV в. речи нет; в них ясно говорится о том, что М. П.

подчинялся ʻАла' ад-дину при жизни последнего. С другой стороны, в агиографиях есть и рассказы, отдающие предпочтение М. П. в качестве наследника Баха' ад-дина. В целом ситуация после смерти Накшбанда и особенно ʻАла' ад-дина представляется неоднозначной, и можно прийти к выводу, что единого главы движения х^{в}аджаган в тот период не было вообще. Очевидно, прямое влияние М. П. как учителя-мистика ограничивалось кругом его непосредственных учеников. Потомки М. П. образовали свою линию преемственности через его сына — Абу Насра (ум. между 1459 и 1461 гг.), начиная с которого они служили наследственными *шайх ал-ислам*ами в г. Балхе. Кроме Абу Насра известно довольно мало учеников М. П., в их числе: автор знаменитого труда Китаб-и Мулла-зада, известный как Муʻин ал-фукара', а также Абу-л-Касим Мухаммад б. Масʻуд — автор Рисала-йи баха'ийа, одного из главных агиографических сочинений о Баха' ад-дине, и редактор составленных М. П. изречений ʻАла' ад-дина. Еще один ученик М. П. — Илйас б. Йахйа' ар-Руми (XV в.), завершив учебу в Бухаре, был назначен *султан*ом Мурадом II (1421–1444) преподавателем (*мударрис*) в *мадрас*у г. Мерзифон. Представители школы ар-Руми — Мухаммад б. ал-Хасан ас-Самсуни (ум. в 1514-15 г.), Саʻд Аллах б. ʻИса Саʻди-*эфенди* (ум. в 1538-39 г.) — впоследствии занимали высокие посты в Османской империи.

О характере образования и круге научных интересов М. П. косвенно может свидетельствовать известная библиотека его имени. Собственные сочинения М. П. показывают, что он активно пользовался рукописями из этой библиотеки. Главным признаком принадлежности к ней книг служат оттиски печатей *вакф*а, изготовленные в конце XVIII — начале XIX в. До сих пор в четырех государственных и двух частных собраниях мира выявлено 122 сочинения, отмеченные этими печатями. По старым пометам, имеющимся в рукописях, установлено, что древняя часть библиотеки восходит к бухарским *садр*ам (XII в.). Затем она перешла к вышеупомянутому Хафиз ад-дину ал-Кабиру и долго оставалась в его семье. В 1407-08 г. на ее содержание были выделены *вакф*ы. Распорядителем *вакф*а стал М. П., затем эта функция перешла к его сыну Абу Насру.

Намеки письменных источников на политическую деятельность М. П. так скудны (либо относятся к более позднему времени), что нет оснований утверждать, что уже при нем х^{в}аджаган перешли к политической активности времен *х^{в}аджи* Ахрара (1404–1490).

Сочинения М. П. изданы только частично и не всегда критически. Полного перечня их пока нет. В предисловии Н.Тосуна к его переводу Рисала-йи кудсийа представлен список, дополненный Ю.Паулем во введении к изданию Рисала-йи дар байан-и зикр-и джахр. В приведенном ниже перечне названы лишь некоторые рукописи, хранящиеся в России и Узбекистане (нельзя исключать и вероятность повторов — одни и те же сочинения могли быть указаны под разными названиями). Ряд трудов М. П. представляет собой извлечения, прежде всего из его Фасл ал-хитаб. Монографического исследования творчества М. П. пока нет.

Не изданы: Фасл ал-хитаб ли-васл ал-ахбаб: много рукописей, литографированное издание (Таш., 1913), перевод на современный турецкий язык, Дж.Мисгарнижад готовит сочинение к изданию в Тегеране. Автограф отмечен S.Laugier de Beaurecueil в Кабульском музее. Ал-Фусул ас-ситта: труды М. П. по комментированию Корана (*тафсир*), полного комментария, кажется, нет. Сохранились *тафсир*ы на *суры* 97–104 и на *сур*у ал-Фатиха. По-видимому, автограф комментария на восемь *сур* хранится в Ташкенте (ИВ АН РУз, 2180, не каталогизирован). Макамат-и ʻАла' ад-дин ʻАттар: изречения этого *шайх*а, не содержащие никаких биографических сведений (ИВ АН РУз, 2520/II, СВР, III, 2420). Рисала-йи кашфийа: краткое изложение мистических верований (ИВ АН РУз, 8183/VI, СВР, VIII, 5969). Рисала-йи махбубийа: очень краткое изложение (ИВ АН РУз, 84/II, СВР, III, 2428; СПб., РНБ, 612). Шарх-и хакк ал-йакин. Рисала фи-л-мазарат / Ахвалат-и Макка-йи муʻаззама / Рисала дар аусаф-и Каʻба-йи муʻаззама ва-Макка-йи муджаззама: описание святых мест в Сирии, Ираке и Мекке (СПбФ ИВ РАН, С1351, С2210; Рук. СПбГУ № 386, л. 3а–6б; ИВ АН РУз, 1844/IV — последние два не каталогизированы). Рисала-йи мунтахаба мин ʻакида Аби-л-Касим ас-Самарканди (СПб., РНБ, 73; автограф хранится в Те-

геране, Senat-Sina, 228/IV): извлечение из описания религиозных воззрений названного богослова.

Следующие сочинения, по всей вероятности, извлечения из Фасл ал-хитаб: Рисала-йи тахкик аз-заман, или Рисала фи тахкик аз-заман ва-л-макан; Рамз ал-актаб. Не названные Н.Тосуном сочинения: Дар байан-и нийатха; Хафтад-у се фирка (ИВ АН РУз, 10870/III, л. 284б–305б, не каталогизирован; связь с Рисала-йи мунтахаба мин ‘акида Аби-л-Касим ас-Самарканди пока не выяснена).

По *фикху*: Шарх-и Фикх-и Кайдани (к сочинению Лутф Аллаха ан-Насафи, ИВ АН РУз, 4846/II, л. 51б–120б, не каталогизирован); Насаб аш-шайх ал-имам маулана Садр аш-шари‘а (араб.).

Для Шарх-и хавасс-и намаха-йи худай, или Шарх-и асма' Аллах, а также Рисала-йи иман авторство М. П. точно не установлено.

Издания и современные переводы: Тухфат ас-саликин. Дели, 1970; Рисала-йи кудсийа. Изд. Тахир-и Ираки. Тегеран, 1975 (с обширным предисловием); То же. Изд. Малик Мухаммад Икбал. Равалпинди, 1975; Mohammed Bahaeddin Hazretlerinin Sohbetleri (тур. пер.), Necdet Tosun. İstanbul, 1418/1998; Фасл ал-хитаб. Tevhide Giriş (тур. пер.), Ali Husrevoğlu. İstanbul, 1988; *Jurgen Paul*. Muhammad Parsa: Sendschreiben über das Göttesgedenken mit vernehmlicher Stimme // MCRCA. Vol. 3, 2000, 3, 5–41. Издания сочинений со спорным авторством: Шарх Фусус ал-хикам. Изд. Джалил Мисгарнижад. Тегеран, 1987–1988; Анис ат-талибин ва-‘уддат ас-саликин. Изд. Халил Ибрахим Сари Оглы. Тегеран, 1993 (приписывается некоему Салаху б. Мубараку ал-Бухари).

Лит-ра: *Г.И.Костыгова*. Персидские и таджикские рукописи Государственной публичной библиотеки им. М.Е.Салтыкова-Щедрина. Л., 1968; *А.Б.Халидов*. Рукописи из библиотеки Мухаммада Парса // ПВ. 1994, вып. 6, 506–519; *S.Laugier de Beaurecueil*. Manuscrits d'Afghanistan. Le Caire, 1964; *Robert McChesney*. Parsaiyya // EI, NE, 8, 20; *A.Monzavi*. A Catalogue of Persian Manuscripts. Teheran, 1349/1970; *H.Algar*. Reflections of Ibn Arabi in early Naqshbandi tradition // Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society. 1991, № 10, 45–66; *Paul*. Doctrine; *Ashirbek Muminov, Šovosil Ziyadov*. L'horizon intellectuel d'un érudit du XV-e siècle: nouvelles découvertes sur la bibliothèque de Mohammad Parsa // A.Muminov (ed.). Patrimoine manuscrit et vie intellectuelle // CAC, 1999, № 7, 77–98; *M.Subtelny*. The Making of Bukhārā-yi Sharif: Scholars, books and libraries in Medieval Bukhara (The Library of Khvāja Muhammad Parsa) // Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel / Ed. D.DeWeese. Bloomington, 2001, p. 79–111.

Аш. М., Ю. П.

Мухаммад-Рафи‘, Мухаммад *мулла* Рафи‘ Дийа ад-дин Абу-л-Фатх ал-Макки; Мухаммад-Рафи‘ аш-Ширвани; *мулла* Чалли (?) ар-Рафи‘; Мухаммад *мулла* Рафи‘, прозванный Ма‘сумом («Непогрешимый») — дагестанский историк, живший во второй половине XIII — первой половине XIV в. В 1312-13 г. он составил историческую хронику Та'рих Дагистан («История Дагестана») о судьбах ислама и первых носителей идей ислама в Дагестане. Хроника впоследствии обрастала новым материалом и приобрела «окончательный» облик в XVII в.

Та'рих Дагистан — свод различных и разновременных исторических рассказов и легендарных сюжетов. В структуре хроники можно выделить четыре самостоятельные линии повествования: судьбы язычества и правителей области Авар (Аварии); исламизация дагестанских обществ; борьба дагестанцев с монгольскими отрядами; дагестанские феодальные правители-*шамхалы* в XIV в. и их налоговая политика. Та'рих Дагистан — это свод отдельных хроник, объединенных общей идеей, официальная летопись, представляющая интересы правителей Кумуха (или Газикумуха). Древнейшая часть свода датируется первой половиной X в.; это рассказ о языческом Дагестане с позиций мусульманина, непримиримого к языческому обществу. Жителей области он хулит как идолопоклонников, а их владетелей (*салатин*) обвиняет в нечестивости. Наиболее зловредным был, по мнению автора рассказа, живший в городе Танус языческий правитель Авара (Аварии) по имени Суракат, по прозвищу *нусал*.

Ведущая тема хроники — исламизация дагестанских обществ, в частности Кумуха, Кайтага, Аварии. Начало этого процесса отнесено к первой половине IX в. и связывается с именами представителей рода пророка Мухаммада — потомков дядьев пророка Му-

хаммада, «господина мучеников» (*саййид аш-шухада'*) Хамзы и «предводителя верующих» 'Аббаса: *шайх*ов Абу Исхака Ибрахима, Ахмада, 'Али, Насир ад-дина. Они вышли с двухтысячным отрядом из Макки/Мекки и ал-Мадины/Медины и прошли много областей, пока не обосновались в Дагестане. Потомки этих *шайх*ов установили здесь свою власть, в частности в Кайтаге (Хайдак), где построили много новых населенных пунктов и избрали своей столицей город Калакорейш («Крепость курайшитов»), ставший одним из опорных пунктов ислама. В вопросе о датировке исламизации всего Дагестана (IX–X вв.) М.-Р. противоречит как другой исторической хронике — Дарбанд-нама, так и авторам арабских исторических и географических сочинений X–XIII вв. Исследования отечественных востоковедов показали, что исламизация Дагестана была длительным процессом, растянувшимся на многие века (VII–XVI вв.).

М.-Р. не только впервые тесно связал историю Дагестана с ближневосточным миром, но и предпринял попытку обосновать мысль о том, что ислам в Дагестане и власть *шамхал*ов — это закономерное явление. Официальный характер свода различных хроник очевиден. Обращает на себя внимание и богатая терминология Та'рих Дагистан: упоминаются социальные верхи (*амир*, *султан*, *вали*, *хаким* — «интеллектуалы»), социальные низы (*ра'айа* — «низшие»), налоговая политика (*харадж*, *джизйа*, *'ушр*, *закат*). Еще богаче географическая номенклатура. Та'рих Дагистан — первая дагестанская хроника, проникнутая идеей единства всех областей региона в борьбе против внешних врагов. Хроника показала также сельскую общину или союз сельских общин как устойчивую фискальную единицу и субъект права. Впервые в дагестанской исторической литературе упомянут географический термин «Дагестан».

Сочинение М.-Р. — ценный источник, отразивший политический, социально-экономический и идеологический облик средневекового дагестанского общества. В настоящее время известно более 40 списков Та'рих Дагистан в копиях XVIII — начала XX в. Все тексты — на арабском языке, а переписчики — дагестанцы по происхождению.

Лит-ра: Derbend-Nameh, 559–677; Извлечение из истории Дагестана, составленное Мухаммадом Рафи // ССКГ. Тифлис, вып. V, 1871; *А.Р.Шихсаидов*. Дагестанская историческая хроника «Тарих Дагестан» Мухаммеда Рафи (к вопросу об изучении) // ППВ. 1972, 1977; *Шихсаидов, Айтберов, Оразаев*. Сочинения, 85–108.

А. Ш.

Мухаммадийа — крупнейшая в Поволжье конфессиональная новометодная школа (*мадраса*), основанная в 1882 г. в Казани *имам*ом Пятой соборной мечети Г.Баруди (Галеевым) и его отцом Мухамеджаном (Мухаммад-Джан) Галеевым, в честь которого она и была названа (другое ее название — Галеевская). Будучи твердым сторонником реформы национального образования, Г.Баруди начал обучать учащихся (ед. ч. *шакирд*) по новому методу — звуковому, для чего сам написал ряд учебников. Наряду с традиционными богословскими предметами он ввел в учебную программу светские науки — гуманитарные, естественные и точные. Для чтения лекций Г.Баруди приглашал в свое учебное заведение правоведов, медиков, публицистов. Большое внимание уделялось обеспечению учебных кабинетов оборудованием, условиям быта и отдыха учащихся (благоустроенное общежитие, мастерские), занимавшихся в школе в течение 14 лет.

В *мадрас*е М. царила атмосфера относительного свободомыслия, учащиеся могли объединяться в неформальные общества, выпускать рукописные газеты и журналы, ставить спектакли. Не случайно, что именно в *мадрас*е М. зародилось движение *шакирд*ов со своей подпольной организацией Берлек, поставившей целью радикальную реформу всех конфессиональных учебных заведений волжских татар.

В начале XX в. в *мадрас*е М., занимавшей огромное трехэтажное здание, насчитывалось 500 учащихся (*шакирд*ов) и 20 учителей (*мугаллим*ов). Выпускники М. составили цвет татарской интеллигенции, среди них писатели, ученые, артисты, композиторы, общественные деятели.

Лит-ра: *Валидов*. Очерк, 87–92; *Салихов, Хайрутдинов*. Памятники, 111–113, 119.

Р. М., Р. С., Р. Х.



Нава'и (Навои), Низам ад-дин Мир 'Алишир (1441–1501) — *суфий*-поэт, государственный деятель при дворе Тимурида Хусайна Байкары (1469–1506) в Харате/Герате. Автор более 30 произведений, основная часть которых написана на чагатайском языке и популярна по сей день. Н. считают основателем узбекской литературы и поэзии. Весьма ощутимо влияние его творчества на тюркоязычную мистическую поэзию и прозу Средней Азии.

Семья Н. была близка к Тимуридам. Н. рос вместе с Хусайном Байкарой и даже учился с ним в одном *мактабе*. После прихода к власти последнего он служил сначала (1469–1472) в придворной администрации в качестве «приближенного господина» (*мукарраб-и хадрат*), а затем (1472–1476) — «главой высшего дивана» (*бек-и дивана-йи а'ла*). В 1476 г. Н. подает в отставку. Этот год — поворотный в его судьбе: под влиянием 'Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492) он «становится на Путь» — вступает в братство накшбандийа. Посвящение получает от Джами и знаменитого *х^ваджи* Ахрара (ум. в 1490 г.). При этом последний в своих письмах отговаривал Н. от полного отстранения от дворцовых дел: во-первых, согласно накшбандийской традиции об «уединении в обществе» (*халват дар анджуман*), оставаясь в миру, можно «продолжать Путь», во-вторых, непосредственный контакт с властями для члена накшбандийа был весьма желателен, дабы выполнить одну из главных задач братства — «защищать *шари'ат* во дворцах *султанов*». Следуя этим наставлениям, Н. старался сохранить влияние при дворе даже после того, как оставил службу.

С 1476 г. и до конца жизни Н. занимался в основном творчеством, лишь на короткое время (в 1487 г.) став правителем г. Астрабада. Тогда же он намеревался совершить *хаджж*, но Хусайн Байкара, не желая разлучаться со своим самым преданным советником, не отпустил его.

Советские исследователи (большей частью из Узбекистана) основное внимание сосредоточивали на поэтическом творчестве Н., совершенно игнорируя или неверно истолковывая традиционный религиозно-мистический дух его поэзии. Крайне слабо исследованы собственно религиозные произведения Н., которые занимают в его творческом наследии не меньшую (если не большую) долю. Из них довольно значительны по объему: поэма в форме *маснави* Сирадж ал-муслимин — об основных регламентированных нормах *шари'ата*; Мунаджат — прозаическое произведение с традиционными для этого жанра выражениями мольбы автора к Творцу о прощении проступков и грехов; религиозно-мистическое произведение Назм ал-джавахир (1485 г.) — комментированный стихотворный (266 *руба'и*) перевод на чагатайский язык известного сочинения Наср ал-ла'али' (изречения, приписываемые *халифу* 'Али). В Бабур-нама есть указание на то, что у Н. собирались суфии-теоретики (*мутасаввиф*) и устраивали радения, впадая в исступление.

Н. работал в тесном контакте с Джами: считая его своим учителем, Н. старался расширить аудиторию читателей его сочинений. Первым делом Н. перевел на чагатайский язык известное произведение Джами Чихил хадис («Сорок *хадисов*») — переложение *хадисов* в стихах на персидском языке. Затем, в 1496 г., Н. перевел на чагатайский язык его Нафахат ал-унс, добавив сведения о 170 тюркских и индийских *шайхах* и назвав свое произведение Наса'им ал-махабба. Таким образом, Н. составил сборник кратких биографий 770 суфийских *шайхов*, сведения о некоторых из них в других источниках не встречаются. В этом же жанре Н. составил свою сокращенную версию Та'рих-и анбийа' ва-хукама' (1485–1498).

Н. постоянно обращался к суфийским терминам и понятиям. Так, в поэме Махбуб ал-кулуб (1500 г.) интерес представляет его толкование категории *'ишк* («страстная любовь»), которую он подразделил на три вида: 1) *'ишк-и 'авамм* («любовь простолюдинов»), конечной целью которой является обычный

брак с его религиозным освящением (*никах*); 2) *'ишк-и маджази* — «аллегорическая любовь», достижение высшего ощущения любви к Богу посредством созерцания (*назар*) возлюбленной (как средства, усиливающего экстатическое состояние), свободы от плотской чувственности; 3) *'ишк-и хасс* — особая, всепоглощающая любовь к Богу без необходимости прибегать к созерцанию предметов, лиц и явлений дольнего мира. Эта классификация послужила для Н. основой подразделения поэтов на три типа: к первому виду любви отнесены поэты низшей категории (*табака*), в творчестве которых совершенно отсутствует мистический, божественный гносис (*илах-и ма'рифат*), огонь любви к Богу; ко второй категории поэтов Н. относил тех, в чьем творчестве воспето достижение аллегорической любви. Это Са'ди Ширази (1208–1292), Хусрав Дихлави (1253–1325), *х^ваджа* Хафиз Ширази (1325–1389), Хакани Ширвани (1120–1199), Аухад ад-дин Кирмани (1281–1352), Анвари (ум. в 1152 г.), Салман Саваджи (1291–1377), 'Абд ар-Рахман Джами и др. К этому же типу поэтов Н. относил и себя. И наконец, в третью категорию, по мнению Н., входят только два поэта: Фарид ад-дин 'Аттар (1145–1221) и Джалал ад-дин Руми (1207–1273).

Своеобразной кульминацией мистического творчества Н. является поэма Лисан ат-тайр («Язык птиц»), написанная в 1499 г. под влиянием «Мантик ат-тайр» Фарид ад-дина 'Аттара. В ней автор посредством аллегорических образов птиц показал блуждания людей, ищущих Истину и нашедших ее в конце концов в себе самих — в своем обогащенном и просветленном духовном мире. Мистические воззрения Н. нашли отражение в его основном труде из пяти поэм — Хамса («Пятерица»), оказавших заметное влияние на последующую тюркоязычную поэзию. В течение 1879–1917 гг. эти и другие произведения Н. издавались в 22 типографиях Средней Азии и Поволжья более 70 раз.

Н. прославился и как щедрый меценат. Известно множество молодых поэтов, каллиграфов, искусных ремесленников, пользовавшихся его покровительством. Он финансировал строительство *мадрас*, *ханак*, мечетей, десятков постоялых дворов (*рибат*), мостов в городах Хурасана/Хорасана (Харат/Герат, Марв/Мерв, Абиверд и т.д.).

Н. похоронен недалеко от гератского селения Газургах, в купольном мавзолее, который он сам загодя возвел. Над могилой был установлен надгробный камень с эпитафией. Во время артобстрела Герата (1986 г.) купол мавзолея и надгробие были разрушены и затем (1986–1987) восстановлены силами узбекистанских реставраторов.

Лит-ра: *В.В.Бартольд.* Мир Али-Шир и политическая жизнь // *Бартольд.* Соч., 2/2, 212–262; *Садриддин Айни.* Алишер Навоий. Сталинобад, 1948; *Е.Э.Бертельс.* Навои и Джами. М., 1965; *А.А.Семенов.* Взаимоотношения Алишера Навои и Султана Хусайн-мирзы // Сборник в честь акад. И.А.Орбели. М.–Л., 1961, 237–249; *Тримингэм.* Суфийские ордены, 84, 228; Письма-автографы Абдаррахмана Джами из «Альбома Навои». Подгот. к изд., введ., пер., примеч. А.Урунбаева. Таш., 1982, 17; *А.Н.Болдырев.* Еще раз к вопросу о Ходжа Ахраре // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985, 58, 60; *А.С.Эркинов.* Источники интерпретации «Хамса» Алишера Навои. Автореф. докт. дис. Таш., 1998; *он же.* Колипдачи Фан // Ёшлик. 1991, № 2, 76–77; Узбек адабиёти тарихи. II. Тошкент, 1978, 63.

А. Э., Б. Б.

Накшбанд, Баха' ад-дин Мухаммад б. Бурхан ад-дин Мухаммад ал-Бухари (1318–1389), широко известный как *Х^ваджа-йи бузург* и *Шах-и накшбанд*, — крупнейший представитель среднеазиатского суфизма XIV в. От его ремесла (*накшбанд* — мастер по шитью золотом) происходит название суфийского братства накшбандийа, вместе с тем традиция братства не считает его основателем: он — пятый (или седьмой) в цепи руководителей накшбандийа. Духовным основателем (и первым в линии *силсила*) накшбандийа считается *х^ваджа* Йусуф ал-Хамадани (ум. в 1140 г.), который воспитал ал-Гидждувани — основателя школы х^ваджаган.

Н. родился в семье таджика-ремесленника в селении Каср-и хиндуван (впоследствии переименованном в его честь в Каср-и 'арифан), умер в родном селении. Его отец был ткачом и мастером по шитью золотом (*накшбанд*). Основную роль в судьбе Н. сыграл дед, имевший прочные связи с *суфиями*, он и

пробудил у внука интерес к мистике. Первым наставником Н. был *шайх* Мухаммад-*баба́* Саммаси, который незадолго до смерти (ум. в 1340 г.) приказал своему *халифе сайииду амиру* Кулалу (ум. в 1370-71 г.) взять Н. к себе в ученики, ввести в общество *дарвишей* х^{в}аджаган и обучить его правилам их мистического Пути. Согласно традиции братства, Н. прошел духовную инициацию (*руханийа*) с помощью ‘Абд ал-Халика ал-Гидждувани, которого он увидел во сне и который направил его к *сайииду* Кулалу, но Н. пришел к последнему как *увайси*, т.е. мистиком, постигшим истину Пути без помощи руководителя. В то же время, согласно устойчивой легенде, получившей отражение в «Макамат-и саййид амир Кулал» Шихаб ад-дина б. бинт-и Амир Хамзы (XV в.) и «Анис ат-талибин ва-‘уддат ас-саликин» (или «Макамат-и Баха’ ад-дин Накшбанд») Мухаммада б. Мухаммада ал-Хафизи ал-Бухари, известного как *х^{в}аджа* Мухаммад Парса (составлено около 1400-01 г.), Н. сам пришел к нему, убедившись в тщете всего мирского. Затем семь лет он проводит в услужении у ‘Арифа Диггирани, после чего обучается у «тюркских» *шайх*ов Кашим-*шайх*а (Кусам-*шайх*а) и Халил-*ата* (у последнего в течение 12 лет). Почти всю жизнь Н. прожил в Бухаре и окрестных селениях. Дважды совершил *хаджж*.

В источниках Н. представлен проповедником довольства малым и добровольной бедности (он зарабатывал на хлеб своим трудом, довольствовался старой циновкой и разбитым кувшином и считал грехом для *суфия* иметь слуг или рабов). После смерти Н. постепенно был признан «святым» (*вали*) и ходатаем перед Богом, чудотворцем и покровителем Бухары. Н. был «канонизирован», и его культ получил широкое распространение как в Средней Азии, так и в сопредельных странах.

Встав во главе общины, идущей по Пути х^{в}аджаган, Н. заложил организационные основы будущего братства накшбандийа, которые окончательно оформились уже при его преемниках. Он возродил и продолжил традиции и взгляды ‘Абд ал-Халика ал-Гидждувани, воспринявшего идеи течения маламатийа, и соединил в своем учении положения двух школ местного мистицизма — Ахмада ал-Йасави (ум. в 1166 г.) и ‘Абд ал-Халика ал-Гидждувани (ум. в 1180 или 1221 г.). Учение Н. распространило и укрепило суннитский ислам среди кочевых и полуоседлых тюркских племен, прочно закрепившихся в его время в Средней Азии.

Н. отвергал показную набожность и обрядность, уводящие в сторону истинного мистика: сорокадневные посты, бродяжничество, нищенство, публичные радения (*сама‘*) с музыкой, пением и танцами, громкий (*джахр*) *зикр*. Он считал бесполезной *силсилат ал-барака* («цепь благодати»), передающую святость руководителю братства от его основателя, т.к. *барака* даруется любому мистику непосредственно Богом, отсюда его отрицание необходимости «ви́дения патрона» во время медитации (*мушахада*). Духовная чистота, отказ от стяжательства, добровольная бедность, никаких контактов с властями и жизнь-синобиум в обители — его основные требования. *Суфий* должен строго следовать *сунн*е Пророка, его сподвижников и выполнять все предписания *шари‘ат*а. Основа пути Н. — страстное влечение к Истине и тихий (*хафи*, *хафийа*) *зикр* («Выбей, вырежь в своем сердце поминание имени Божьего»). Тихий *зикр* может быть также коллективным. К восьми принципам (*калимат-и кудсийа*) ал-Гидждувани он добавил еще три (эти одиннадцать положений стали основными принципами братства накшбандийа): 1. *Вукуф-и замани* — осознание времени. Постоянный контроль за тем, как *суфий* проводит свое время: если праведно, пусть благодарит Бога, а если неправедно, то в соответствии с содеянным пусть просит прощения. 2. *Вукуф-и ‘ададди* — осознание исчисления. Контроль за тем, чтобы мысленно произносимый индивидуальный *зикр* отправлялся в строгом соответствии с установленным числом повторов и в согласии с предписанной формулой. 3. *Вукуф-и калби* — осознание образа сердца. Представить себе мысленно образ сердца с выбитым в нем именем Бога, чтобы еще раз удостовериться, что в сердце нет ничего, кроме Бога.

Письменных трудов Н. не оставил. Следует отметить, что положения теории и практики братства, разработанные Н., известны нам исключительно из трудов, написанных его учениками-преемниками *х^{в}адж*ой ‘Ала’ ад-

дином ‘Аттаром (ум. в 1400 г.) и *х^ваджи* Мухаммадом Парса (1345—1420). Последний с разрешения *х^ваджи* ‘Аттара составил сборник высказываний Н. — Рисала-йи кудсийа (не позднее 1393-94 г.), написал Анис ат-талибин (см. выше), добавив в конце Зайл-и макамат-и х^ваджа ‘Аттар, а в конце жизни составил Рисала — трактат о своих встречах с Н. Видимо, в самом начале XV в., но не позднее 1420 г. некий Салах б. Мубарак ал-Бухари обработал «Анис ат-талибин» Мухаммада Парса, значительно расширив и дополнив этот труд, но сохранив при этом первоначальное название.

Лит-ра: *Парса.* Рисала-йи кудсийа; *он же.* Анис ат-талибин; *Салах б. Мубарак ал-Бухари.* Анис ат-талибин; *Шихаб ад-дин.* Макамат-и Амир Кулал. Бухара, 1328/1910; *Djami.* Nafahat, 434, 436–437, 439–445; *Кашифи.* Рашахат, 20–27, 41–57; *Семенов.* Бухарский шейх; *Бартольд.* Соч., 2/2, 425–426; *Гордлевский.* Бахауддин Накшбанд, 377–381; *Демидов.* Суфизм, 17, 70–73; *он же.* История, 107; *Мухаммедходжаев.* Идеология, 40–80; *Хисматулин.* Практика, 18–23, 195; *Molé.* Daré Mansour; *Algar.* Bibliographycal notes, 254–256; Naqshbandis, 3–152.

О. А.

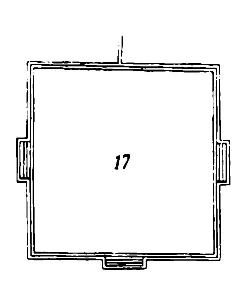
Архитектурный ансамбль **Баха’ ад-дин**, расположенный в 10 км к северо-востоку от Бухары, в Каср-и ‘арифан, возник у *мазар*а этого *суфия*. Он складывался на протяжении пятисот лет, но о его ранней истории известно очень мало. Первые строения у *мазар*а Б. ад-д. появились, вероятно, вскоре после смерти *суфия*. Их остатки, перекрытые более поздними зданиями, обнаружены в период архитектурно-археологических исследований. Вскоре к западу от *мазар*а появилось кладбище, где хоронили *мурид*ов, последователей и почитателей Н., позднее здесь выделилась его наиболее престижная часть — Дахма-йи Шахан. Во второй половине — конце XV в. над сакральным погребением сооружается *дахма*, облицованная мрамором и увенчанная по периметру великолепной резной мраморной балюстрадой. В первой половине XVI в. по распоряжению Шайбанида ‘Абд ал-‘Азиз-*хана* (1540–1550) вокруг *мазар*а Б. ад-д. была возведена *хазира*, а у ее северо-западного угла — *ханака*, завершенные постройкой в 951/1544-45 г. Возможно, в это же время к северу от *хазир*ы был сооружен большой *хауз* (водоем).

Погребальный комплекс с могилой Н. стал исключительно популярным местом паломничества, сохраняющим эту популярность и в наши дни: считается, что трехкратное посещение могилы Н. заменяет *хаджж* в Макку/Мекку и ал-Мадину/Медину.

От *хазир*ы сохранился главный западный фасад, представляющий собой высокую кирпичную стену, оформленную неглубокими арочными нишами и входом, отмеченным порталом. В интерьере к ней примкнут *айван* большой поминальной мечети и купольное помещение для чтецов Корана. *Дахма* Б. ад-д. располагается на оси главного входа в *хазиру*, рядом с ней, в ногах погребенного, — *туги* и *чираг-хана*, к северу от нее — небольшой *хауз* и колодец. Северней *хауза* — квадратный в плане купольный Киоск с чашей «священной» воды (*сак-хана*). Вдоль южной и восточной стен *хазир*ы — могилы многочисленных родственников Б. ад-д.

В XIX в. *хазира* была расширена к северу — были возведены плоско перекрытые каркасные мечети Музаффар-*хана* (1860–1885) и Хакима-*кушбиги*. Потолки *айван*ов поминальной мечети и Хакима-*кушбиги* расписаны геометрическим и растительным орнаментами (восстановлены 5 лет назад по документальным остаткам).

Здание *ханаки*, сложенное из жженого кирпича, покоится на *суфе*. В плане оно представляет собой квадрат. На осях обширного центрального зала располагаются сводчатые ниши с арочными входами в каждой, кроме западной, где устроен *михраб*. Небольшого диаметра купол опирается на мощные пересекающиеся арки, прикрытые в интерьере щитовидными парусами. Интерьер центрального зала оформлен декоративными поясами, выполненными в сочетаниях белого и окрашенного красной глиной (*кизил-кесак*) ганча, от которых в верхней части стен сохранился пояс арочек, перемежающихся геометрическими панно и еле различимым фризом коранической надписи. В михрабной нише — остатки мелких ганчевых сталактитов и орнаменты в технике *кирма* (резьба по двухслойному цветному ганчу). В углах *ханак*и располагаются в два этажа *худжр*ы, оформленные на фасадах



I. *Хазира* Баха' ад-дина Накшбанда
II. *Ханака* 'Абд ал-'Азиз-*хан*а
III. Комплекс Дахма-йи Шахан

1. *Дахма* Баха' ад-дина
2. Поминальная мечеть
3. Колодец
4. *Хауз*
5. *Сак-хана*
6. Мечеть Музаффар-*хан*а
7. Мечеть Хакима-*кушбиги*
8. *Дахма* женщин-аштарханидок
9. *Дахма* Субхан-*кули-хан*а
10. *Дахма* 'Убайд Аллах-*хан*а
11. *Дахма* Имам-*кули-хан*а
12. *Дахма* 'Абд Аллах-*хан*а II
13. *Дахма* Шайбани
14. Ворота Баб-и Салам
15. Минарет
16. Гостиница
17. *Хауз*

Архитектурный ансамбль Баха' ад-дин. Генеральный план

Хазира Баха' ад-дина Накшбанда. *Дахма* с *туг*ами. Снимок 1949 г.

Бухара. Шиитская *хазира* Хусайн-хана (*хусайнийа*).
Снимок 80-х годов XX в. Ныне перестроена

лоджиями. Фасады решены симметрично, лишь главный — южный — выделен более высоким порталом. Их первоначальная декорация не сохранилась, лишь на западном уцелел небольшой фрагмент надписи, выполненный в технике расписной майолики.

На древнем некрополе к западу от *хазир*ы Б. ад-д. наибольший интерес представляет комплекс Дахма-йи Шахан — *хан*ские *дахмы* Шайбанидов и Аштарханидов, в виде больших кирпичных параллелепипедов, облицованных декоративными мраморными панелями. *Дахма* у самого входа в *хазиру* Б. ад-д., помеченная на плане Н.Ситняковского (конец XIX в.) как «могила Шайбани», сооружена, вероятно, в начале XVI в. Исследования трех аштарханидских *дахм* показали, что они были возведены практически одновременно Субхан-*кули-хан*ом (1680–1702) и его женой Падшах-*биби*, или Ситара-йи Мах-и Хасой, в 90-х гг. XVII в. Погребальные сооружения Субхан-*кули-хан*а и его сына ‘Убайд Аллах-*хан*а (1702–1711) похожи по плану: в южной части зданий располагается сводчатый коридор — вестибюль, в его кровле устроены люки — лазы, а в северной стене — входы в сводчатые погребальные камеры. Женская *дахма* состоит из шести помещений в виде ассиметричных крестовидных фигур, соединенных между собой широкими проемами — лазами, перекрытыми пологими куполами. Одно из помещений — вестибюль — с лестницей на кровлю. На *дахму*, в которой была похоронена жена Субхан-*кули-хан*а, было установлено великолепное надгробие (ныне находится в тронном зале *арк*а — музея-заповедника Бухары). Часть первоначальной эпитафии, свидетельствующей о его принадлежности могиле сына Тимурида Султан Ахмада (1469–1494), была сбита и заменена эпитафией Мах-и Хаса-*султаним*. Для поддержания этих погребальных зданий были основаны богатые *вакф*ы. В период строительства *дахм* Аштарханидов параллельно ремонтировались другие сооружения некрополя. Так, в одну *дахму* были объединены несколько захоронений Шайбанидов, в том числе и ‘Абд Аллах-*хан*а II (1583–1598).

В конце XIX — начале XX в. перед восточным фасадом *ханаки* были возведены небольшой минарет и одноэтажное здание гостиницы, представляющее собой несколько *худжр*, расположенных по периметру двора. В то время к северу от ансамбля располагался небольшой базар, а за ним — сад, знаменитый розами. Каждый год в апреле здесь справлялся языческий праздник *гул-и сурх* — праздник «красных цветов».

Еще в начале XX в. главный вход на территорию *мазар*а находился с запада, на небольшой площади, посреди которой возвышались монументальные ворота — *дарваза-хана*. Через них паломники проходили в хозяйственный двор с конюшнями и подсобными помещениями. В восточной стороне двора высилась еще одна *дарваза-хана*, с фасадами, облицованными мрамором. По ее сторонам располагались две небольшие мечети и *мадраса*. От этих ворот до главных ворот *хазир*ы Б. ад-д. — Баб-и Салам — вела длинная узкая улица, по сторонам которой в несколько ярусов возвышались погребальные сооружения. Ныне эта часть ансамбля заброшена, частично отреставрированы лишь *дахм*ы Аштарханидов, в которые изредка тайком приходят женщины, оставляя зажженные свечи и мелкие монеты.

На протяжении последних 10 лет ансамбль реставрировался и расстраивался. Сейчас главный вход в него, оформленный монументальным порталом, располагается с востока. Каждый день к *мазар*у приезжают многочисленные паломники, режут баранов и варят *шурп*у или плов в специально отстроенных *ош-хана*. Поодаль от древних зданий функционируют две большие *тахарат-хана*, столовые, несколько небольших гостиниц, музей. Основным местом поклонения остается *хазира* Б. ад-д., у входа в которую посетители оставляют обувь. *Дахма* Б. ад-д. покрыта новой мраморной «рубашкой» и непритязательной, но богатой балюстрадой (акт благотворительности одного из посетителей), но совершить ритуальные обходы вокруг нее мешает специальное ограждение. Около *дахм*ы Б. ад-д. на топчане сидит чтец Корана, рядом паломники набирают воду из священного колодца. Зажигать ритуальный огонь на *мазар*е запрещено.

Еще один объект поклонения (ствол старого тутового дерева) — на северном берегу большого *хауз*а. Страдающие болезнями спины несколько раз пролезают под ним,

оставляют мелкие деньги и отрезают кусочки древесины впрок. В местном предании Б. ад-д. предстает богатырем, одной рукой вырвавшим это дерево и бросившим его на берег *хауза*; на том месте, где оно росло, — в *хазир*е Б. ад-д. — чудесным образом появился малый *хауз*.

Лит-ра: *Н.Ситняковский*. Бухарские святыни (мазар Багауддина) // ПТКЛА. Год 5-й. Таш., 1890, 49–56; *М.Дж.Джуракулов*, *Е.Г.Некрасова*, *Т.К.Ходжайов*. Позднефеодальные некрополи Бухары как исторический источник. Самарканд, 1991, 16–22, 78–85; *Е.Некрасова*. Комплекс Дахма-и шахан в ансамбле Баха ад-дина (дахма Падшах-биби) (в печ.).

Е. Н.

Исторический музей **Баха' ад-дин Накшбанд**.

Мировое (преимущественно европейское) востоковедение добилось больших успехов в исследовании истории суфийских братств и их учений. Наиболее важные сочинения суфийских авторов средневекового Мавараннахра стали доступными научной общественности в переводах на европейские (в последние годы и на русский) языки с соответствующими комментариями. Однако экспозиционное исследование суфизма и суфийских братств еще не получило широкого распространения. Эта работа связана с определенными трудностями (частично технического характера), но именно она делает суфизм наглядным и доступным для понимания посетителям музея. С этой целью при архитектурном комплексе Баха' ад-дин недавно открыт исторический музей, носящий имя этого популярного мистика. Насколько нам известно, это единственный в Узбекистане музей, посвященный истории суфизма и суфийской культуры.

Хронология экспозиции музея охватывает период от VII до начала XXI в. В центре экспозиции, в стеклянной купольной витрине размещен объемистый рукописный экземпляр Корана, вокруг него — собрания мусульманских преданий (*хадис*ов). Такая расстановка экспонатов символизирует истоки и основы суфизма. В экспозиции представлены фотокопии сочинений Абу Хамида ал-Газали (1058–1111) Аййуха-л-валад («[Наставление] сыну») и Ихйа' 'улум ад-дин («Воскрешение наук о вере»). Украшает экспозицию макет современного мавзолея Ахмада (ал-)Йасави — эпонима известного суфийского братства йасавийа.

Отдельную витрину занимают рукописи, предметы суфийского быта, отражающие духовную и светскую жизнь 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани и его наставника Йусуфа ал-Хамадани — основателей школы мистицизма в Мавараннахре, известной как х^{в}аджаган. На планшетах с записью прокомментированы одиннадцать основных принципов братства х^{в}аджаган-накшбандийа, призывающих людей к духовному совершенствованию.

Экспонируются также традиционные предметы *суфи*ев: *кашкул* (чаша), *кулох* (головной убор), *асо* (араб. *'аса* — посох), *хирка* (верхняя одежда, рубище) и т.д. Для отражения мистических воззрений духовных преемников 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани — *х^{в}аджи* 'Арифа Ривгари, *х^{в}аджи* Махмуда Анджира Фагнави, *х^{в}аджи* 'Али Рамитани, *х^{в}аджи* Мухаммада-бабá Саммаси (Симаси), *х^{в}аджи амир*а Кулала, *х^{в}аджи* Баха' ад-дина Накшбанда — отведены отдельные витрины. Здесь же приводятся их поучительные высказывания.

Музей частично включает в себя вещественную информацию об отношении *амир*а Тимура и его наследников к представителям братства накшбандийа и духовенства в целом. Уникальный деревянный фрагмент из портала *мадрас*ы Улуг-*бек*а в Бухаре со словами «Учиться наукам — обязанность мусульманина и мусульманки» демонстрирует просвещенность этого могущественного правителя и его покровительство наукам и ученым.

В витрине, посвященной жизни и духовной деятельности Баха' ад-дина Накшбанда, выставлены образцы тканей, *лаух* (подставка для книг), рукопись сочинения Мухаммада Парса (ум. в 1420 г.) Анис ат-талибин ва-'уддат ас-саликин, медный *кашкул*, подаренный *мазар*у Баха' ад-дина. Здесь же можно ознакомиться с правилами братства накшбандийа, разработанными Баха' ад-дином применительно к новым историческим условиям.

Музей содержит экспозиционную информацию о последователях Баха' ад-дина — 'Ала' ад-дине 'Аттаре, *х^{в}адж*е Мухаммаде Парса и о тех представителях братства

накшбандийа, которые развивали основные положения его учения, в частности о *х^вадже* Ахраре (ум. в 1490 г.) и джуйбарских *шайх*ах (XVI–XVII вв.).

Один из уникальных экспонатов музея — деревянное надгробие Сайф ад-дина Бахарзи (ум. в 1261 г.). В 1927 г. оно было передано в распоряжение Бухарского музея. Надгробие само по себе — уникальное произведение прикладного искусства, резьбы по дереву. Часть его украшена кораническими *айата*ми. По двум сторонам расположены два мраморных надгробия с эпитафией, когда-то находившихся на *мазар*е Баха' ад-дина Накшбанда. Одно из надгробий принадлежало Биби-*пашша* — матери бухарского правителя Аштарханида Абу-л-Файз-*хан*а (1711–1747). Биби *пашша* вмешивалась в государственные дела, но, несмотря на свою властность, не смогла пресечь дворцовые интриги, повлекшие за собой отстранение от власти 'Убайд Аллах-*хан*а (1702–1711).

Внимание посетителей привлекает вакфный документ бухарского правителя из Мангитов Данийал-*бия аталык*а (1758–1785), составленный в 70-е гг. XVIII в. Согласно этому документу, Данийал-*бий аталык* приобретает в бухарских *туман*ах несколько земельных участков и обращает их в *вакф* в пользу мавзолея, мечети и *мадрас*ы при *мазар*е Баха' ад-дина Накшбанда.

В разделе «Влияние суфизма на классическую литературу Востока» экспонируются суфийские сочинения Фарид ад-дина 'Аттара (1145–1221), 'Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492), 'Али-шира Нава'и (1441–1501), Рахим-*бабá* Машраба (1640–1711), в творчестве которых суфизм занимал особое место.

В последних разделах экспозиции представлены фотографии современных накшбандийцев, фрагменты из реставрационных работ архитектурного комплекса Баха' ад-дин, а также научные труды по суфизму отечественных и зарубежных ученых.

В целом Исторический музей Баха' ад-дин Накшбанд создан с учетом современных требований музейно-экспозиционной работы. Его экспонаты нацелены на духовное и нравственное воспитание молодого поколения, на привитие ему уважительного отношения к историческому, духовному и культурному наследию предков.

Х. Т.

Накшбандийа (тур. некшбендийа) — суфийское братство, получившее это название в конце XIV в. по имени Баха' ад-дина Накшбанда (1318—1389), который возродил и дополнил рядом положений теории и практики, заимствованных у школы Ахмада ал-Йасави, мистическое учение, сформулированное 'Абд ал-Халиком ал-Гидждувани (*тарик-и х^ваджаган*), а также заложил основы организационной структуры Н. Одно из 12 материнских братств, строго суннитское по воззрениям, возводит свою духовную *силсил*у, с одной стороны, к Абу Бакру, а с другой — к 'Али б. Аби Талибу. Эта генеалогия Н. носит название *силсилат аз-захаб* («золотая цепь») и означает, что братство соединено с Пророком как духовно (Абу Бакр), так и физически ('Али б. Аби Талиб).

Начиная с XV в. Н. постепенно превратилась в самое распространенное духовное братство (после ал-кадирийа), функционировавшее на огромной территории — от Каира и Боснии до Ганьсу и Суматры и от Поволжья и Северного Кавказа до юга Индии и Хиджаза. Н. дало несколько мощных ветвей, ставших в своих регионах самостоятельными братствами.

В Средней Азии после смерти Баха' ад-дина его *халифá* и преемник 'Ала' ад-дин 'Аттар (ум. в 1400 г.) и особенно *х^ваджа* Мухаммад Парса (1345–1420) сыграли основную роль в консолидации Н., расширении его влияния и укреплении организационной структуры. Городское по своей социальной базе, братство, тесно связанное с торговыми и ремесленными организациями (обители Н. появились почти во всех крупных и средних городах Мавараннахра), начало распространять свое влияние на кочевые тюркские племена. Пика своего политического и экономического влияния Н. достигло в этот период при *х^вадж*е 'Убайд Аллахе Ахраре (1404–1490), который, опираясь на поддержку торговых и землевладельческих кругов, активно и умело вмешивался в междоусобицы Тимуридов и в течение сорока лет был фактическим правителем всего региона. Его девиз — «Чтобы исполнять свою духовную миссию в мире, необходимо пользоваться политической властью» — определил всю дальнейшую социально-политическую (вне зависимости от региона функ-

ционирования) активность Н. В принципе деятельность *х^ваджи* Ахрара (с учетом значительной доли социальной демагогии) можно рассматривать как стремление защитить земледельческое и городское население от грабежей и разбоя племенной военно-кочевой знати. В 1500 г. Шайбаниды, захватившие власть в Мавараннахре, конфисковали все громадное достояние семьи *х^ваджи* Ахрара (только в Каршинской и Самаркандской областях ей принадлежало более 375 тыс. *танаб*ов = свыше 60 тыс. га плодородной земли) и положили конец ее могуществу. Дело *х^ваджи* Ахрара продолжил «величайший владыка» *х^ваджа* Ахмад Касани (Фаргана/Фергана), ставший в 1515 г. главой братства (ум. в 1543 или 1549 г.), а затем его духовные преемники бухарские феодалы — джуйбарские *шайх*и (середина XVI — конец XVII в.), обладавшие серьезной политической властью при Шайбанидах и Аштарханидах (Джанидах). Братство сыграло исключительную роль в деле окончательной исламизации Мавараннахра, киргизских родов и казахских племенных объединений, а также населения Восточного Туркистана, где в результате ожесточенной борьбы между двумя ветвями потомков Ахмада Касани — белогорскими и черногорскими *х^ваджа*ми — вся полнота духовной и политической власти перешла в руки первых (конец XVII — середина XVIII в.).

В основе учения и практики Н. лежат идеи и взгляды Баха' ад-дина Накшбанда, известные нам только в передаче *х^ваджи* Мухаммада Парса и отчасти 'Ала' ад-дина 'Аттара. В принципе эти взгляды оставались едины для всех ветвей Н. (второстепенные отличия в зависимости от времени и региона функционирования не принимаются во внимание). Исключение составил постулат отношения к властям. Со времен *х^ваджи* Ахрара Н. так и осталось единственным братством, которое считало не только допустимым (как, например, сухравардийа), но и обязательным вступать в контакт с властями, чтобы, «завоевав их души», влиять на их политику в отношении народных масс. Отсюда та степень политической активности, которая всегда отличала Н.

Мировоззрение Н. представляет собой соединение и адаптацию двух среднеазиатских линий мистицизма: «умеренного» городского, отраженного в доктринах 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани, и кочевого «тюркского» — Ахмада ал-Йасави, сохранившего элементы шаманистских верований тюркских народов. Путь (*сулук*) Н. состоит из десяти стоянок (*макам*), которые «ищущий» должен преодолеть, строго придерживаясь при этом одиннадцати принципов поведения члена братства. Основной частью практики Н. является тихий *зикр* (*хафи*), т.е. мысленное (сердцем) поминание имени Бога, в отличие от громкого (*джахр*, *джали*), произносимого вслух, которому отдается предпочтение в подавляющем большинстве братств. Традиция Н. считает, что тихому *зикр*у Пророк обучил Абу Бакра во время их пребывания в пещере. Громкий же *зикр* Пророк открыл 'Али, поэтому в ряде общин Н. допускается этот *зикр*. Другой составной частью обучения Н. является *сухба* — интимное общение-разговор между наставником и учеником, совершаемое на самом высоком духовном уровне. Наконец, тесная связь между учителем и учеником раскрывается в практике *таваджжух* — концентрации помыслов каждого из двух партнеров на мысленном образе друг друга, что вначале создает духовный контакт, а затем духовное единство учителя и ученика. Метод психофизических тренировок Н. был сосредоточен не столько на процессе умерщвления плоти и «объездке» плотской души, сколько на духовном очищении и полировке-воспитании сердца.

В Н. не существовало единого, общего для всех центра братства. Мавзолей Баха' ад-дина — покровителя Н. — был местом поклонения для всех членов братства. Система подчинения в общине и обители ничем не отличалась от других братств. Поскольку Н. отрицает аскетизм, то все «братья» являются *суфи*ями-мирянами, которые совершенно необязательно должны жить в обители.

Инициация происходит после прохождения трехмесячного периода искуса-проверки, во время которого *мурид* постоянно работает на кухне, исполняя самую грязную работу. В день посвящения он, совершив ритуальный обряд омовения, дает клятву верности *шайх*у, покровителю братства и Пророку, после чего получает разъяснение

тихого *зикр*а братства, формулу своего личного тихого *зикр*а, набор молитв в определенном порядке их чтения и устраивает угощение для всех присутствующих. Н. рекомендует принимать женщин в братство, но запрещает сообщать им *зикр*, если на них нет покрывала.

Тихий *зикр* строится на чередовании задержек дыхания, вдохов и выдохов в определенном ритме, при строгом соблюдении обязательной позы (*джалса*) — сидя скрестив ноги (*мурабба*'). Коллективный *зикр* отправляется раз в неделю под руководством *шайх*а поздно вечером после пятой обязательной молитвы. Каждый день член Н. обязан читать свою молитву — *хатм-и х*ᵛ*аджаган*.

Некоторые ветви Н. имеют эмблему — нарисованный контур сердца с вписанным в него словом «Аллах». Член Н. носит невысокий войлочный колпак (*кулах*), сшитый обычно из четырех клиньев (в Турции иногда из 18) с вышитыми *айат*ами Корана. Цвет его обычно белый, цвет одежды не регламентируется.

Лит-ра: *Парса*. Рисала-йи кудсийа; *он же*. Анис ат-талибин, 168а–227а; *он же*. Макамат-и хᵛаджа Накшбанд; *Djami*. Nafahat, 428–474; *Кашифи*. Рашахат, 20–27, 41–68, 79–90, 206–364; *Салах б. Мубарак ал-Бухари*. Анис ат-талибин; *Джалалабади*. Тарик, 194–213; *Дара Шекух*. Сафинат, 71б–85б; *Семенов*. Бухарский шейх; *Гордлевский*. Бахауддин Накшбанд, 376–382; *П.П.Иванов*. Хозяйство Джуйбарских шейхов: К истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI–XVII вв. М.–Л., 1954, 10–17, 48–83; *Ю.А.Иоаннесян*. Мухаммад Парса ал-Бухари. Трактат о Святости. Рисала-йи кудсийа // Мудрость суфиев / Под ред. А.А.Хисматулина. СПб., 2001, 271–372; *Ю.Пауль*. Доктрина и организация Хᵛаджаган-Накшбандийа в первом поколении после Баха' ад-дина // Суфизм в Центральной Азии. Зарубежные исследования (под ред. А.А.Хисматулина). СПб., 2001, 114–199; *он же*. Маслак ал-'арифин: один документ к ранней истории Хᵛаджаган-Накшбандийа // Там же, 200–210; *Петрушевский*. Ислам, 344–345; *Демидов*. Суфизм, 71–74; *Болдырев*. К вопросу о Хваджа-Ахраре, 7–73; *Хисматулин*. Практика; *Мухаммедходжаев*. Идеология; *H.Algar*. The Naqshbandi order: a preliminary survey of its history and significance // StI. 1976, 44, 123–152; *он же*. Bibliographical notes; *Molé*. Daré Mansour; *Rizvi*. Muslim revivalist, 176–201; *Schimmel*. Dimensions, 364–368; *Brown*. Darwishes, 139–158, Index; *Tri-mingham*. Orders, Index; *de Yong*. Sufi Orders, 167–170; *Popovič*. Orders; Naqshbandis, 3–152; *Paul*. Naqšbandiyya; *Meier*. Zwei Abhandlungen; *он же*. Meister.

О. А.

Намаз (перс., синоним араб. *ас-салат*) — нормативная молитва, одно из пяти обязательных предписаний ислама. Это обозначение нормативной молитвы получило распространение среди мусульман Средней Азии, Поволжья, Азербайджана. Основу среднеазиатского Н. составляет общемусульманский цикл молитвенных поз и движений, сопровождаемых произнесением на арабском языке молитвенных формул в строго определенном порядке. Соблюдается также цикл пятикратной обязательной ежедневной молитвы, однако сами молитвы называются не по-арабски, а по-персидско-таджикски. Эти же названия молитв переняли некоторые тюркские народы Центральной Азии (узбеки, туркмены, киргизы, казахи, уйгуры), проживающие в пределах иранского этнолингвистического региона.

Первая молитва на рассвете (Н. *бомдод*) состоит из двух *рак'ат*ов, вторая в полдень (Н. *пешин*) — из четырех, третья предвечерняя (Н. *дигар*) — также из четырех, четвертая на закате (Н. *шом*) — из трех, пятая с наступлением ночи (Н. *хуфтан*) — из четырех. Формулу намерения (*нийа*) произносят также не на арабском, а на персидско-таджикском языке, в том числе названные выше тюркские народы. В отличие от арабских стран, в Средней Азии молиться без головного убора категорически запрещено: считается, что на непокрытой голове сидит *шайтан*. Существует также запрет на посещение мечети женщинами — они должны молиться дома. Некоторые молитвенные позы и движения женщин отличаются от поз и движений мужчин: женщины не кланяются так низко, как мужчины, не поднимают руки вверх, а кладут их на грудь. Н. совершается коллективно и индивидуально в любом ритуально чистом месте, кроме полуденной молитвы в пятницу — Н. *джума*, которую положено совершать в пятничной мечети (*джума*). В Средней Азии на раннем этапе распространения ислама (VIII–IX вв.) существовали открытые места моления (араб.

мусалла, перс. *намазгах*), функции которых постепенно перешли к специальным молитвенным домам — мечетям (араб. *масджид*). Подобные открытые места для совершения коллективных праздничных молитв отмечены у мусульман Кавказа, например, мечети праздничной молитвы (табасар. *машкврин гулгнин мист*) в дагестанском Табасаране.

Лит-ра: *Ирвинг*. Жизнь, 276–278; *Петрушевский*. Ислам, 63–64.

Д. А.

Намазгах Бухары находится близ южной окраины города, к югу от ворот Намазгах, в стене позднесредневековой Бухары. Древнейшая часть сооружения возведена в 1119-20 г. (513 г.х.), когда по распоряжению караханидского правителя Мавараннахра Арслан-*хана* Мухаммада б. Сулаймана были устроены *михраб*, *минбар* и возвышения для *мукаббир*ов. От первоначальной постройки сохранилась выведенная из жженого кирпича кибловая стена (длиной около 26 м, шириной около 2 м) с михрабной нишей в середине. Фасадная поверхность стены облицована шлифованным кирпичом, резными фигурными кирпичиками, резной терракотой. Наиболее богато оформлена михрабная часть, где использован также резной штук. Ниша *михраб*а обрамлена широкой полосой куфической надписи с многократно повторенным выражением «Власть принадлежит Аллаху». Над нишей находятся геометризованные куфические надписи с именами пророка Мухаммада, Абу Бакра, ʻУмара, ʻУсмана и ʻАли. В конце XIV в., при Тимуре, для Н. Б. была устроена *максура* (не сохранилась). Вероятно, к тому же времени относится майоликовая надпись в тимпане *михраба*. При Шайбаниде ʻАбд Аллах-*хане* II (1583–1598) к домонгольской стене был пристроен трехпролетный портик (примерно 25×12 м) в виде сквозной арочной галереи, открытой во двор, и главным и боковыми фасадами. Значимость главного купольного зала с *михраб*ом в глубине подчеркивается его размерами и выдвинутым порталом. Массивный *минбар* устроен не внутри, а снаружи, примыкая к фасадной стороне северного устоя. Здание построено из жженого кирпича, только на портале имеются выполненные из глазурованных кирпичиков облицовки в виде надписей (коранических) и геометрических орнаментов.

Сведения о памятнике содержатся в «Тарих-и Бухара» Наршахи (с добавлениями Кубави и Мухаммада б. Зуфара; XII в.) и «Китаб-и Мулла-зада» Ахмада б. Мухаммада (XV в.).

Здание отреставрировано.

Лит-ра: *Нильсен*. Намазго, 71–81; *Кочнев*. Сооружения, 31–33, 35, 40–41.

Б. К.

Намазгах Карши находится в западной части города (административного центра Кашкадарьинской области Узбекистана), в 650 м к юго-западу от «кургана» (укрепленного ядра позднесредневекового Карши). Здание размерами 38,25×14—14,6 м состоит из квадратного в плане (8×8 м) главного купольного зала и боковых крыльев, в каждом из которых — по 4 малых купольных помещения, расположенных в 2 ряда. Главный зал перекрыт очень высоким двойным куполом (от XVI в. сохранился только внутренний, высотой 14 м), включает *михраб* с трапецеидальным в плане выступом наружу и солидный *минбар*, во двор открывается мощным порталом. Здание возведено из жженого кирпича, в фундаментах применен также рваный камень. Декорирована только средняя часть сооружения: внешний купол с барабаном, портал, большая ниша в зале против входа, с *михраб*ом в глубине. В декоре использованы шлифованные кирпичи, глазурованные изразцы, майолика. Внешний купол был сплошь покрыт голубыми изразцами, за что мечеть получила название Кок-Гумбаз («Голубой купол»). В нижней части барабана проходит эпиграфический пояс с повторяющимися арабскими речениями «Вечность принадлежит Аллаху» и «Слава Аллаху»; выше проходил другой пояс с надписью (коранической), почти полностью утраченной. На портале помещены отдельные слова («Аллах», «Мухаммад», «счастье» [?]), а в тимпане входной арки уцелела часть персоязычной надписи, гласящей, что здание возведено «по высочайшему приказу» ʻАбд Аллах-*хана* Мир-Бики Бахадуром (имеется в виду не архитектор, а тот, кто распоряжался

строительством). В несохранившейся части этой надписи содержалась, по сведениям старожилов, дата постройки — 1590-91 г. (999 г.х.).

Во дворе мечети, в 15 м от главного входа, расположен восьмигранный павильон, построенный из жженого кирпича без фундамента. Вероятно, он предназначался для *мукаббира* и был возведен на рубеже XVIII–XIX вв.

В XVI–XIX вв. мечеть была праздничной, в советское время использовалась как пятничная. Ныне отреставрирована и активно используется по пятницам и в праздники.

Лит-ра: *Кочнев*. Сооружения, 43–52.

Б. К.

Никах (араб., букв. «соитие»; тадж.-узб. *никох*; туркм. *ника*; каракалп. *неке*) — брак, бракосочетание.

Положения *шари'ата* о браке основываются на предписаниях Корана (*суры* 2, 4, 24, 60), в соответствии с которыми при вступлении в постоянный брак (*Н. да'им*; существует также брак временный и брак с невольницами) должны быть соблюдены следующие условия: 1) избранница должна иметь хорошее происхождение (*каримат ал-асл*) — быть законнорожденной и отличаться хорошим поведением; 2) быть девственницей (*бикр*), если речь не идет о браке с вдовой или с разведенной; 3) быть добродетельной (*'афифа*) и соблюдать все обряды ислама; 4) быть в состоянии иметь детей (*валуд*). В постоянном браке дозволяется иметь четыре жены (во временном и с невольницами — без ограничений). Мусульманке вступать в брак с *ахл ал-китаб* («людьми Писания») не дозволяется.

Первый этап брачной церемонии — сватовство (*ном зед*). Оно может быть совершено письменно или через доверенных. Вступающие в брак должны дать согласие (*иджаб ва-кабул*) при двух свидетелях (либо оно должно быть оглашено доверенными, также при двух свидетелях). Доверенными могут выступать отец, дед и т.д. (для невольниц — хозяин), но не мать (однако она может получить особую доверенность). Совершеннолетие по *шари'ату* наступает для мужчин в 15 лет, для женщин — в 9 лет, в Средней Азии — соответственно в 12 и в 9 лет. Совершеннолетние женщины могут согласиться на брак, не спрашивая родителей, невольница не может дать согласия без разрешения хозяина.

Церемония завершается составлением брачного договора (*сиге*) в присутствии духовного лица. *Мулла* читает вслух специальную молитву (*хутба-йи никах*), затем — *сиге*, в котором указаны величина *махра* и имена доверенных, в чьем присутствии составлялся договор. *Мулла* и доверенные прикладывают к брачному договору печать. В заключение *мулла* произносит благословение и читает Фатиху (первая *сура* Корана). Брачный договор вручается жене или ее доверенному.

В Средней Азии в целом руководствуются описанными правилами. *Иджаб* и *кабул* выражаются глаголами в прошедшем времени, при этом брачующиеся должны слышать друг друга. Все происходит в присутствии двух свидетелей (свободных, мужчин или одного мужчины и двух женщин) — совершеннолетних мусульман в здравом рассудке, которые также должны слышать произносимые одновременно «предложение» и «согласие».

Во время заключения брака вместо одного из брачующихся может присутствовать доверенное лицо. Спрашивая у девушки согласие на брак, ей обязательно должны сообщить имя жениха. За выражение ее согласия могут быть приняты молчание, улыбка, тихий плач без крика. Если спрашивает не отец, а кто-либо из родственников или посторонних, согласие должно быть выражено словами. Вступающая в брак женщина согласие выражает обязательно словами. Девушка, лишившаяся невинности по какой-либо веской причине, в отношении «согласия» приравнивается к не вступавшим в брак.

Сам обряд бракосочетания — одно из звеньев брачно-свадебного цикла у населения Средней Азии — несложен, совершается у всех народов региона в целом одинаково, в доме невесты или в доме жениха. У таджиков, например, приглашают *имама* из ближайшей мечети и назначают двух мужчин (одного из родни невесты, другого — постороннего) свидетелями (*шохид*, араб. *шахид*) и двух других (одного из родни невесты,

другого из родни жениха) — доверенными отцами (*падар-вакил*) вступающих в брак. Свидетели направляются к невесте испросить ее согласия на брак (в форме признания ею доверенного отца), затем *имам* обращается с тем же вопросом к жениху. После получения их согласия доверенные отцы выясняют условия предстоящего брака, в первую очередь величину *махр*а (там, где он практикуется), и приступают к совершению брачного обряда: *имам* читает ряд молитв, выдержек из Корана, известных как *хутба-йи никах*, снова оговариваются все условия *махр*а, и согласие жениха заканчивает церемонию. Чашка с водой (*об-и никох*), стоявшая перед *имам*ом, передается жениху, который отпивает несколько глотков, затем ее несут невесте, находящейся в другом помещении, и она также отпивает немного воды. Этим обряд завершается.

Лит-ра: *Николай Торнау*. Изложение начал мусульманского законоведения. СПб., 1850, 131–173; *Наливкин, Наливкина*. Очерк быта, 209–210; *О.А.Сухарева*. Некоторые вопросы брака и свадебные обряды у таджиков кишлака Шахристан // Сборник научного кружка при Восточном факультете САГУ. Таш., 1928, вып. 1, 77–81.

Н. Л.

ан-Нисба (араб., перс. *нисбат*) — «связь», «отношение» индивида с родом (племенем), географическим пунктом, профессией, занятием, по которым большинство мусульманских деятелей имело и имеет «вторичное» имя-*нисбу*, образуемое по одной из его социальных связей. Кроме того, ан-Н. — один из основополагающих психотехнических терминов исламского мистицизма, означающий духовную связь (*ан-нисба ар-рухийа*), с одной стороны, между здравствующим *шай-хом*, принадлежащим к конкретной цепи духовной преемственности (*силсила*), и поколениями *шайх*ов, почивших по данной линии, с другой — между этим же *шайх*ом и его учениками. В суфийской литературе, например у Абу Хамида ал-Газали ат-Туси (1058–1111), для обозначения понятия «духовная связь» используется однокоренной термин *мунасабат*. Кроме «связующей» функции ан-Н. обладает функцией передавать духовный багаж или духовное наследие предыдущих поколений мистиков. Поэтому, например, в братстве накшбандийа ан-Н. именуется также персидским словом *бар* («груз», «тяжесть»), отражая качественную характеристику ан-Н.

По этой причине во время инициации и на начальной стадии обучения в случае включения «пути божественного привлечения» (*ал-джазба*) в «путь обучения» (*ас-сулук*) связь «*шайх*–ученик» устанавливается только по инициативе первого во время духовно-вербального общения (*ас-сухба*, перс. *сухбат*), сопровождаясь духовным захватом (*ат-тасарруф*) второго и демонстрацией ему откровений скрытого мира, но только тех, которые тот в состоянии вынести. При этом *шайх*, как в высшей степени духовная личность, выступает в роли посредника (*васита*), связующего ученика с духовным миром.

В дальнейшем все духовно-религиозные упражнения, приравниваемые к *ас-сухба* и предлагаемые *шайх*ом ученику на пути обучения (*зикр*, *хатм*, *рабита* и т.д.), основной своей целью ставят самостоятельное установление ан-Н. учеником по отношению к *шайх*у как воплощению божественного. Для успешной реализации ан-Н. ученику необходимо во время этих упражнений насколько можно полно вживаться в *шайх*а и копировать его на трех уровнях: ментальном (постоянное мысленное удержание образа *шай-ха*), вербальном (повтор формул *зикр*а или текстов *хатм*а в манере и с пониманием, преподанным *шайх*ом) и физическом (повтор вслед за *шайх*ом определенной ритуальной позы — *джалса*). Как следствие первоначальная триада «божественное–*шайх*–ученик» заменяется на бином «*шайх*–ученик», когда *шайх* берет на себя функции божественного и становится (для конкретного ученика) как бы реальным воплощением Бога на земле. Последнее обстоятельство играет основную роль в понимании механизма функционирования суфийских братств.

При достаточно полном вживании ученик реализуется в учителе как учитель, оставаясь при этом ему подконтрольным.

Лит-ра: *ал-Газали*. Кимийа, 398, 408; *ас-Сухраварди*. ʻАвариф, 203–206; *Кашифи*. Рашахат, 116, 165; *Хисматулин*. Практика, 44–47; *Meier*. Zwei Abhandlungen, 63.

А. Х.

Ногайцы (самоназвание — *ногай*) — один из коренных народов Российской Федерации. Говорят на ногайском языке, относящемся к ногайско-кыпчакской подгруппе тюркских языков. Общая численность в РФ 73,7 тыс. чел. (1989 г.). Исторически Н. жили на обширных степных просторах от Дуная до Иртыша, составляя сначала Ногайскую Орду, а после ее распада — Большую Ногайскую, Малую Ногайскую, Едисанскую, Едишкульскую, Ембойлукскую и Буджакскую Орду. Сегодня Н. проживают в основном на Северном Кавказе и в Дагестане: в Ногайской степи (междуречье Кумы и Терека), на Кубани, а также в Астраханской области. Значительная часть Н. проживает в Румынии и Болгарии (Добруджа), Турции и в других странах.

Ислам стал проникать в среду кочевников-тюрок — предков Н., видимо, с X–XI вв. Массовая исламизация ногайских племен проходила в составе Золотой Орды. Особенно широкие масштабы она приняла после 1312 г. — со времени официального введения ислама в качестве государственной религии *хан*ом Узбеком. Показательно, что и все народные предания Н. связывают принятие ими ислама с Золотой Ордой (Н. отождествляются в них с «узбеками») и с «*султан*ом Бабаткулем». *Султан* Бабаткуль — это широко известный среди казахов, каракалпаков, узбеков и Н. «святой» Бабá Туклес, или Бабá-Туклес Шашлы-Азиз. К этому «святому», а через него и к одному из четырех «праведных» *халиф*ов возводили свою генеалогию правители Ногайской Орды, потомки золотоордынского *беклярибек*а Едигея. Народные предания таким образом отразили огромную роль суфийских *шайх*ов если не в исламизации, то по крайней мере в укреплении ислама на обширных степных просторах Евразии, бывших некогда родиной большинства ногайских племен. На основе дошедших до нас свидетельств можно заключить, что среди Н. ислам в средние века бытовал в основном в форме суфизма, видимо более подходившего к преимущественно кочевому образу жизни большинства ногайского населения и его психическому складу. Среди Н. Большой Ногайской Орды было широко распространено учение братства йасавийа, среди других групп Н. преобладали последователи учения накшбандийа. Еще в прошлом веке казахи-адаевцы рассказывали предания о прославленном ногайском *шайх*е Хейрулла-Суфуе, жившем на Мангышлаке во времена Ногайской Орды и почитавшемся как великий чудотворец. Его *силсила* восходила через «святых» Султан-Эпе (Султан-*апа*) и Гаким-Ата (Хаким-*ата*) к *х^в^адж*е Ахмаду ал-Йасави. Лишившись политической самостоятельности и пережив трагедию вынужденного переселения (*мухаджара*), Н. утратили собственные суфийские традиции, и в XIX–XX вв. исламский мистицизм среди них был распространен незначительно и имел не местное происхождение (из Бухары, Дагестана или Чечни).

Все группы Н. — сунниты, традиционно придерживаются ханафитского *мазхаб*а. Среди незначительной части Н. Чечни и Дагестана в последние годы распространились шафи‘итский *мазхаб* и идеи ваххабитов.

В качестве одной из характерных черт Н. времен Ногайской Орды очевидцы называют их трепетное отношение к могилам (*кишене/кэшэне*) своих видных людей, в основном правителей. Это были целые архитектурные сооружения, возведенные над местом погребения знатного или «святого» человека. На Северном Кавказе с тех времен сохранились возведенные еще в золотоордынское время Татартупский минарет и мавзолей Борга Каш, приписываемый ногайскому племени борганов. Мечети у Н. были двух видов: стационарные крытые и «открытые». Стационарные мечети возводились в основном на местах зимовий или в оседлых *аул*ах. Кочевые Н. зимой молились в специально отведенной юрте, а в теплое время года устраивали в степи своеобразную «открытую» мечеть: расчищалась площадка, способная вместить верующих общины, на которой и совершалась совместная молитва. Такие места для моления обычно создавались перед пятничной молитвой; после перекочевки расчищали новую площадку. Вообще очевидцы отмечали любовь Н. к совершению молитвы на открытом воздухе. «Святые» места представляют собой в основном могилы людей, известных своей праведной жизнью; они отмечены шестом с развевающимися на нем разноцветными лоскутами. Основная масса

Н. не посещает их, культ «святых» мест сохраняется лишь у части астраханских Н.

Какого-то единого духовного центра у Н. сегодня нет. Большинство ногайских общин сохраняют фактическую автономию; часть их подчиняется соответствующим территориальным *муфтиатам* (*муфтийат*) — Духовному управлению мусульман Карачаево-Черкесии и Духовному управлению мусульман Ставропольского края, Духовному управлению мусульман Дагестана, Духовному управлению мусульман Чеченской Республики. В Республике Дагестан создано также Духовное управление мусульман Ногайского района, стремящееся объединить все общины в Ногайской степи. Здесь же предпринимаются попытки воссоздать существовавший до революции ногайский *кадийат* для духовного объединения Н., пока не приведшие к реальным результатам.

Огромный урон религиозной жизни Н. нанесли годы советской власти. Если до революции у Н. служители культа составляли заметную часть общества, то к концу 30-х гг. большинство из них было репрессировано. Номенклатура их ранее включала: *эфенди* (*аьпенди*) — лиц с высшим религиозным образованием, *кади* (*кады*) — шари'атских судей, *ахунов*, *имамов*, *муэдзинов* (*азаншы*), *мулл* (*молла*) и т.д. При советской власти уцелели лишь *муллы*. Это были в основном люди пенсионного возраста. В связи с изменениями в стране сегодня ряды служителей исламского культа заметно пополнились, в частности молодежью и лицами среднего возраста. С восстановлением мечетей вновь появились *имамы* и *муэдзины*; при небольших мечетях эти должности обычно совмещаются. К сожалению, какой-либо статистики по служителям культа у Н. не ведется; разделенность Ногайской степи и разобщенность ногайских общин не позволяют привести и достоверных оценочных данных.

Развитая система религиозного образования, существовавшая у Н. до революции, к началу 40-х гг. была полностью разрушена. Довольно энергичные шаги по ее восстановлению предпринимаются с конца 80-х гг. Почти при каждой мечети имеется начальная школа — *мектеп* (*мактаб*), при крупных мечетях открываются *мадрасы*. В них обучают азам арабского языка, основам религии (*дин*) и культа (*ибадет*). Дальнейшее религиозное образование Н. получают в исламских вузах Бухары, Уфы, Черкесска, Буйнакска, других городов, а также за рубежом.

В прошлом у Н. была широко распространена религиозная литература. Это были различные издания и списки Корана, *тафсиров*, других книг. Широко были распространены книги по вероучению ханафитского *мазхаба* (Дрор, Мультана и т.д.). Ногайские *эфенди* и *муллы* имели солидные собрания религиозной литературы на арабском, ногайском, других тюркских языках. Среди грамотной части ногайского общества были распространены также периодические издания, выходившие в России и за ее пределами: ногайская газета Эдиль, которую издавал астраханец Абдурахман ('Абд ар-Рахман) Умеров, российские газеты на *тюрки* Вакыт, Юлдуз, Ульфат, Тарджуман, турецкие — Мизан и Савах и т.д. В советские годы большинство книжных собраний погибло; сегодняшние частные и мечетские собрания в основном представляют собой то, что удалось спасти. В них высок удельный вес рукописной литературы.

В последние два-три года среди незначительной части Н., в основном молодежи, стали распространяться идеи ваххабитов. В силу небольшого масштаба распространения ваххабитских идей и более спокойных форм религиозных процессов в Ногайской степи не наблюдалось вспышек противостояния между ваххабитами и ханафитами. Большого распространения какие-либо исламские партии или движения среди Н. не получили.

С начала 90-х гг. Н. активно восстанавливают широкие связи с внешним мусульманским миром, характерные для них до революции 1917 г. В Ногайской степи после 70-летнего перерыва появились свои *хаджжи*, число которых растет. Налаживаются связи с ногайской диаспорой, в основном в Турции. Десятки молодых Н. обучаются в исламских вузах Египта, Кувейта, Саудовской Аравии, Турции и Ирана, в том числе в таких всемирно известных, как каирский ал-Азхар.

Лит-ра: *А. К.* Предания адаевцев о святых секты ханафие, живших и умерших на Мангышлаке // ССКГ. Вып. 7. Приложения. Тифлис, 1873, 5–17; *В.М.Викторин.* Аулья и мужавират (Следы доисламских верований у ногайцев окрестностей

Астрахани) // Половецкая луна. 1993. № 3/7, 85–92; *В.Б.Виноградов.* Мавзолей Борга-Каш и ранняя история ногайцев // Проблемы этнической истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1980, 6–13; *Р.Х.Керейтов.* Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // СЭ. 1980, № 2, 117–127; *А.Х.Курмансеитова.* Бытование арабописьменной книги среди ногайцев // Современный быт и культура народов Карачаево-Черкесии. Вып. 3. Черкесск, 1990, 161–180; *Г.Перетяткович.* Поволжье в XV и XVI веках (очерки истории края и его колонизации). М., 1877; *А.А.Ярлыкапов.* Ногайская степь: этнос и религия сегодня // ЭО. 1998, № 3, 89–98; *DeWeese.* Islamization.

А. Я.

Нодирхон-домла (Алоутдинов, 1899–1975) — один из основателей САДУМ, автор первых *фатв* этого учреждения. Родился в г. Ташкенте, в семье Алоутдина (‘Ала’ ад-дин)-*домла* — старшего *мударриса* крупнейшей *мадрасы* Ташкента — Барак-*ханы*. В десятилетнем возрасте был отдан на учение своему дяде Низам ад-дину-*домла.* После учебы в начальной школе и в *мадрасе* приступил к самостоятельному изучению богословских наук и мистической поэзии. Одновременно живо интересовался публикациями *джадидов*. Соглашаясь с последними в необходимости реформы в системе образования, Н.-д. отвергал их попытки реформировать мусульманскую юриспруденцию (*фикх*), толковать догматические вопросы и т.п.

В 1920–1929 гг. Н.-д. преподавал в новометодных школах Ташкента, вел курсы восточной философии и по творчеству поэтов Нава’и, Бедиля и др. Тогда же он прославился как тонкий знаток и толкователь аллегорий суфийской поэзии. Н.-д. был самым активным участником поэтического кружка (*хикмат-хонлик, газал-хонлик*) в Ташкенте, куда входили знаменитые поэты и писатели того времени (У.Носир, А.Кадырий и др.). Сохранилось несколько тетрадей с его собственными стихами и стихотворными комментариями на стихи поэтов-мистиков. В 1929 г., опасаясь стандартного по тем временам обвинения в религиозной контрреволюционной агитации, Н.-д. оставляет официальную и частную преподавательскую деятельность и устраивается на Ташкентский вагоноремонтный завод.

В 1943 г., в период создания Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана, Н.-д. работал помощником первого *муфтия*, *ишана* Бабахана (Зийавуддин Бабаханов), сына *шайха* Абдалмаджид (‘Абд ал-Маджид)-*хана*. Первым делом он взялся за создание фонда необходимой для Управления литературы, передав туда безвозмездно свою библиотеку, в которой имелись книги с его комментариями на полях. Он собирал также литографии и рукописи у своих знакомых, которые охотно расставались с опасной по тем временам литературой. Сбором и систематизацией этой библиотеки Н.-д. занимался до конца своей жизни, даже после того, как оставил должность главного хранителя собранной им библиотеки. Ныне это одно из богатейших в Средней Азии собраний религиозной литературы.

Параллельно Н.-д. работал над составлением первых *фатв*, исходивших от Духовного управления. В соответствии с условиями того времени они касались только бытовых и частных богословско-юридических вопросов (религиозное освящение брака, развод, запрет на употребление спиртных напитков и т.п.). В 1948 г. по инициативе Н.-д. при Отделе *фатв* была организована своеобразная богословская консультация (*диний таквимлар*), в которую любой мусульманин мог обратиться за разъяснением ритуально-догматических вопросов. Тогда же по рекомендации знаменитых писателей и литературоведов (Гафур Гулама, Хади Зарифа и др.) Н.-д. работал с известным востоковедом Е.Э.Бертельсом над изданием первой поэмы из «Хамса» ‘Али-*шира* Нава’и — Хайрат ал-абрар («Смятение праведных»), дискутировал с ученым по поводу толкований произведений Рудаки, Бедиля и других поэтов. Многие поэты и писатели (Айбек, Гулам Зафарий, Гафур Гулам, Абдулла Алавий, Чулпан, Элбек и др.), старавшиеся сохранить в своем стиле традиции персидской и чагатайской литературы, признавали влияние на их творчество бесед и наставлений Н.-д.

В 1968 г. по настоянию *муфтия* Зийавуддина Бабаханова Н.-д. был переведен в Отдел *фатв* Духовного управления, где он наряду с составлением и редактированием *фатв* готовил с *муфтием* пятничные и праздничные проповеди (*ва‘з, хутба*), которые, как

правило, дублировались тогда в Духовных управлениях мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС) и Северного Кавказа (ДУМСК).

Из письменного наследия Н.-д. пока известно несколько его тетрадей с комментариями отдельных мест *диван*ов поэтов-мистиков, с образцами собственного творчества, небольшими историческими справками о некоторых памятниках (в частности, о *медрасе* Барак-*хана*, где располагалось САДУМ и располагается Духовное управление Узбекистана). Незаслуженно забыта и не упоминается исследователями-архитекторами одна из лучших его авторских работ в области реставрации монументальной эпиграфики — восстановление текстов и изготовление шаблонов к реставрации надписей знаменитого погребально-поминального комплекса Пахлаван Махмуда в Хиве.

Н.-д. умер и похоронен в Ташкенте.

Лит-ра: *Максудов*. Улуглар; *он же*. Кодирий, Чулпон ва бошкалар // ШЮ. № 12, 167–170; *Н.Каримов*. Усмон Носирнинг Сунгги кунлари: хаётий лавхалар, хужжатлар, ривоятлар. Таш., 1994, 45–46, 54 и далее.

Н. Мир.



Овлия (туркм., от араб. *аулийа'* — «святые») — наиболее распространенное в Туркменистане название «святых» мест. Всего в республике насчитывается не менее 700 «святых» мест, от двадцати до тридцати и более в каждом из ее *этрап*ов (районов). В это число входят святилища всех видов и масштабов — от полузаброшенных «святых» мест на старых сельских кладбищах, о которых знают лишь в одном селении, до больших мавзолеев, являющихся одновременно историко-архитектурными памятниками и известных не только во всем Туркменистане, но и за его пределами.

Большинство «святых» мест — святилища на кладбищах. Это — *гонамбаши* (туркм. «главная могила», «глава могил»), первая по времени могила на кладбище. В таких случаях личное имя или почетное прозвище *гонамбаши*, как правило, становилось названием всего кладбища. Поэтому в быту «святые» места подобного рода и кладбища при них обозначаются одним и тем же термином — О., хотя «кладбище» по-туркменски — *мазарлык, мазарчылык, мазарыстан, гонамчылык*. Создавая новое кладбище, стремились к тому, чтобы первым захоронением стала могила какого-нибудь авторитетного человека, обычно из местной духовной элиты — *ишана*, *ахуна*, *моллы*, *казы*. Это не всегда было возможно, поэтому *гонамбаши* могло стать и несколько более позднее погребение. Почитаемый покойник становился для других погребенных своего рода гарантом обретения лучшей доли на том свете, так как мог «замолвить словечко» перед силами небесными.

Вторую, значительно меньшую по количеству группу святилищ представляют «святые» места, связанные с «мусульманизированными» в той или иной степени доисламскими объектами поклонения, имеющими отношение к культу природы (священными источниками, пещерами, камнями, деревьями и т.п.). О. такого рода соответствует его русскому названию и передается термином *кераматлы ер* (от араб. *карама*, мн.ч. *карамат*, — «чудо»).

Третью группу «святых» мест представляют *шехидлик* — часто безымянные захоронения людей, погибших мучениками (араб. *шахид* — «погибший за веру»). У туркмен значение термина *шахид* значительно расширилось: так называют людей, умерших от жажды и голода в песках или горах, безвинно погибших во время военных столкновений или от рук преступников.

Четвертую группу «святых» мест составляют святилища, связанные с именами «святых» (как правило, мужчин), которые похоронены в других местах.

Среди святилищ первой группы можно выделить три категории: захоронения выдающихся средневековых религиозных деятелей, как правило *суфи*ев (XI–XVII вв.); могилы духовной элиты нового времени (XVIII–XX вв.); прочие О.

К первой категории можно отнести такие «святые» места, как Ходжа Юсуп (Йусуф)-*бабá* (*х*[в]*аджа* Йусуф ал-Хамадани), Астана-баба, Саpaгт-баба (Абу-л-Фадл ас-Сарахси), Меана-баба (Абу Са‘ид ал-Майхани), Ших Алов (Абу ‘Али ад-Даккак), Ак-имам, Сейит Неджепи, Шейх Овезберды, Машад-ата, Наджмэддин Кубра, Исмамут-ата и ряд других. Среди них и святилища, связанные с захоронениями родоначальников святых групп (*овляд*, араб. *аулад* — «дети», «потомки») у туркмен, — Магтым мээззем, Дана-ата, Гёзли-ата, Пакыр-ших и т.д. На территории многих из вышеназванных святилищ находятся мечети. «Святые» места, по популярности подобные перечисленным выше, в Туркменистане сосредоточены в основном в зонах древней цивилизации — оазисах вдоль рек Аму-дарья, Мургаб, Теджен, Сумбар, а также предгорной полосы Копетдага. Паломничество (*зыйарат*, араб. *зийара*; *зыйаратчи* — паломник) к ним совершают верующие из самых отдаленных районов Туркменистана.

Святилищ второй категории намного больше. Это, как правило, захоронения «святых» — выходцев из живущих в настоящее время или живших сравнительно недавно в данной местности родо-племенных подразделений. В качестве примера можно назвать такие «святые» места, как Гайыпгулы-ата (XVIII в.), Ак-ишан (XIX в.), Курбанмурад-ишан (XIX в.), Кара-ахун-ишан (первая четверть XX в.), и многие другие. Паломничество к святилищу совершают жители близлежащего селения (прежде всего соплеменники «святого») или нескольких населенных пунктов, а к более известным (например, к Курбанмурад-ишану) — и нескольких районов. Большинство святилищ этой категории, в отличие от предыдущей, до второй половины 80-х гг. XX в. не имело над могилами гробниц-усыпальниц.

К третьей категории относятся реальные захоронения светских лиц. Таких святилищ немного, самым известным из них считается мавзолей сельджукидского правителя Хурасана/Хорасана *султан*а Санджара (XII в.) в Старом Марве/Мерве.

«Святые» места второй группы (*кераматлы ерлер*), несомненно, наиболее древние. Их «исламизация» проявилась, например, в том, что у считающихся святыми целебных источников появились могилы «святых», их названия связаны с природой или известными личностями — Нов-ата (Геоктепинский р-н), Арчман-ата (Бахарденский р-н), Гыз-биби и Йылы сув (Гаррыгалинский р-н), Гайнар-баба (Керкинский р-н) и т.п. Такие же «могилы» — у вулканического выхода лечебной грязи близ Чекишлера (Эсенкулийский р-н) и у грязевого курорта Молла-Кара близ Небит-Дага. У Богаз дашы (Ашхабадский р-н), камня необычной формы, способствующего, по поверьям, деторождению, «могила» «святого» отсутствует, но появились Намаз дашы («Молитвенный камень»), связываемый с именем популярного в исламе *халиф*а ‘Али, и Дюльдюль дашы («Камень Дюльдюля»), к которому ‘Али якобы привязывал своего крылатого коня. На кладбище Ших Мустафа у поселка Джебел (Небитдагский р-н) на «могиле» «святого», вокруг которой бездетные женщины оставляют вотивные символы (тряпочки, колыбельки, луки и т.п.), лежит огромный аммонит, считающийся окаменевшей чалмой «святого». Из почитаемых пещер следует назвать прежде всего Ков-ата (Бахарденский р-н), в которой находится озеро с термальной водой. «Могилы» «святого» на этом святилище нет. Культ растительности проявляется в поклонении отдельным деревьям: священной арче (можжевельник) над «святым» местом Шевлан, на святилищах Акдерекджан («Белый тополек») и Алты дагдан («Шесть дагданов»; *дагдан* — каркас кавказский, каменное дерево) в Гаррыгалинском р-не, Дагдан овлия («Святилище дагдан») в Кизыларватском р-не и т.д.

Святилища третьей группы, (*шехидлик*) — О., где покоятся люди, умершие не своей смертью. Захоронения такого рода бывают индивидуальные и коллективные. Так, «главной могилой» (*гонамбаши*) одного из кладбищ, где хоронят умерших жителей большого приатрекского селения Шарлоук (Кизылатрекский р-н), является захоронение молодой девушки-туркменки, насильно выдан-

ной замуж за нелюбимого и бежавшей от мужа-тирана. На месте будущего святилища ее настигла погоня, и она погибла. Событие относится к середине XIX в. «Святое» место на кладбище селения Шарлоук — один из немногочисленных примеров, когда в качестве *гонамбаши-шехида* выступает женщина. Коллективная *гонамбаши-шехидлик* находится на большом старинном кладбище Шихлар (Шихи) в 16 км севернее Красноводска (ныне Туркменбаши). Согласно преданию, в ней захоронены глава местной группы *овляд-ших*ов Дурдымамед и 26 его соплеменников, погибшие весной 1669 г. в столкновении с казачьей вольницей Степана Разина, возвращавшегося из Персии в Астрахань.

Среди «святых» мест четвертой группы можно выделить две категории. К первой относятся святилища, связанные с именами «святых», которые никогда не были на территории Туркменистана и похоронены в других регионах: Шевлан (Гаррыгалинский р-н) — со «святым» *суфи*ем аш-Шибли, похороненным в Багдаде; Билал-бабá (Дейнауский и Илянлинский р-ны, а также Ферганская долина, Киргизия) — с одним из сподвижников (*ансар*) пророка Мухаммада, его *муэдзин*ом, похороненным в Аравии; Зенги-бабá (селение Старая Мурча Бахарденского р-на) — с известным среднеазиатским *суфи*ем XIII в., который жил и умер на территории современного Узбекистана; к ним относятся также гробницы Мухаммада Ханапии / Мухаммада б. ал-Ханафии (Байрам-Алийский, Серахский и Геоктепинский р-ны, а также селение Дехайбалянд в Самаркандской области Узбекистана) — сына *халифа* ʻАли и Хаулы из арабского племени ханифа (ум. в 700 г. и похоронен в Аравии).

Ко второй категории относятся «святые» места, связанные с именами лиц, похороненных в другом месте, но на земле Туркменистана. Считается, что святилища такого рода возникли там, где «святой» пролил кровь (*ган дёкюлен ер*), был ранен или убит либо останавливался на ночлег или отдых (*дюшелге ери*). Примером может служить «святое» место Дана-ата на кладбище одноименного селения Даната (Казанджикский р-н), хотя захоронен этот знаменитый *суфий* в мавзолее в одном из ущелий Большого Балхана. На Красноводской косе находится О.-кладбище Кара-бабá, а похоронен этот родоначальник одного из мелких подразделений группы *овляд-ших*ов на Атреке.

Паломники обращают к «святым» свои мольбы о ниспослании здоровья, потомства, прежде всего сына-наследника, благополучия в доме, хорошего урожая. Есть «специализированные» святилища. Женщины особо почитают упомянутое «святое» место Богаз дашы и средневековый мавзолей «святой» Парау-*биби* (Кизыларватский р-н). На территории бывшего колхоза «Большевик» Геоктепинского р-на еще в 70-х гг. активно функционировали Оглан О. («Святилище мальчиков»), Гыз О. («Святилище девочек») и Диш О. («Зубное святилище») — небольшие искусственные холмики-«могилки», окруженные невысокой глинобитной оградой. На первом святилище просили о ниспослании здоровья и ребенка-мальчика, на втором — девочки, а на третьем — об избавлении от зубной боли.

Элементы ритуала паломничества к «святым» местам в основном идентичны: люди приносят «святому» дары (обычно их забирают смотрители-*мюджевюр*ы), молятся, оставляют вотивные предметы (привязывают тряпочки, навешивают игрушечные луки и матерчатые колыбельки, иногда со щепочкой-«младенцем»), закалывают жертвенных животных и устраивают коллективную трапезу, женщины с больными детьми проходят под *чиле агач*, иногда спят у могилы «святого» в дневное время, купаются в «святом» источнике и т.д. На некоторых святилищах есть и свои, особые элементы ритуала. Так, в средневековом мавзолее-мечети Машад-ата в Кизылатрекском р-не паломнику предлагают пройти тест на грешность — всунуть голову в верхнюю часть ниши *михраба*: если выступающие на уровне шеи кирпичики кладки не сдавят ему шею, значит, испытуемый без особых грехов. На «святом» месте Астана-бабá в Керкинском р-не паломники могут заглянуть в колодец, и если увидят в нем отражение звезды, значит, их просьба к «святому» исполнится.

Лит-ра: «Кераматлы ерлер» хакында хакыкат / Правда о «святых местах». Ашгабат, 1986, 5–94 (на туркм. яз.); *Демидов*. Легенды, 62–128.

С. Дем.

Ок-суяк (*ок-сиёк, ак-сияк* — тюрк.-тадж., «белая кость») — обобщенное название для части населения Средней Азии, претендующей на происхождение от мусульманских «святых». В Казахстане к О.-с. принадлежат также потомки Чингиз-*хана*. К имени представителей сословия О.-с. обычно добавляется приставка-титул *хон* (*хан*). О.-с. противопоставляется «черни» (*карача, кара-халк*).

В Средней Азии представители О.-с. формально подразделяются на *ходжей* (*худжа, хожа*, через перс. *х^ваджа* — «хозяин», «господин») и *сеидов* (*сейид, саид, сеит, сейит*, от араб. *саййид* — «господин»). Считается, что *сеиды* — потомки дочери пророка Мухаммада — Фатимы и ее мужа — четвертого «праведного» *халифа* ʻАли б. Аби Талиба (ум. от ранения в 661 г.), а *ходжи* — потомки первых трех *халифов* — Абу Бакра, ʻУмара и ʻУсмана, а также потомки Мухаммада б. ал-Ханафии (ум. в 700 г.), сына ʻАли от другой женщины — ханафитки.

Большинство родословных (*шеджере, шаджара*), восходящих к первым «праведным» *халифам*, возникли достаточно поздно (после завоевания Средней Азии и Казахстана Чингиз-*ханом* в XIII в.) и, как правило, имеют фиктивный характер. Некоторые генеалогии изобретались даже вопреки известным из мусульманской истории фактам: так, иногда к *сеидам* причисляют мнимых потомков *халифа* ʻУсмана и Рукайи, дочери пророка Мухаммада. История происхождения О.-с. пока еще не стала предметом детального изучения, поэтому в науке существует множество разных версий и гипотез по этой проблеме. Некоторые исследователи полагают, что О.-с. — настоящие потомки арабских завоевателей Средней Азии. Другие склоняются к мнению, что среднеазиатские «святые» происходят от местных суфийских «святых»; есть также точка зрения, что последователи определенного «святого» стали со временем рассматриваться в качестве его потомков. Интересным, хотя и недостаточно изученным, является мнение, согласно которому название О.-с. восходит к домусульманской духовной и светской элите среднеазиатского общества.

У населения разных регионов Средней Азии существуют более дробные градации О.-с. в зависимости от того, какие группы «святых» наиболее популярны в каждой местности. Например, в Ферганской долине: самые знатные — *тура*, вторые по знатности — *ишаны*, третьи — *ходжи*, последние — *махсумы*. Такая народная градация основана на представлении о том, насколько каждая группа смешана через браки с «черным» народом. В Туркмении наиболее почетными считаются *ходжи*, а после них, по нисходящей, — *шихи* (*шайх, шейх*), *магтымы* (*махдум, махсум*), *сейиты* (*сеид, саййид*), *ата*; при этом разные группы соперничают друг с другом в знатности (например, *шихи* с *ходжами*).

Одна из важных черт привилегированного положения сословия О.-с. — эндогамия. Для женщин исключение из этого правила в прошлом делали очень редко, в основном это были браки с представителями светской знати. На мужчин принцип эндогамии распространялся лишь частично: к О.-с. должна была принадлежать лишь первая жена, другие могли быть из «черни». Это, кстати, объясняет распространение среди О.-с. майората, когда отцу наследовал именно старший сын от матери О.-с. Если у «святого» не было сыновей, его духовное достоинство и имущество нередко переходило по наследству потомкам по женской линии.

Правила эндогамии действовали и в пределах отдельных семей или групп потомков «святых».

О.-с. занимало ключевые позиции и выполняло важные социальные функции в обществе. Представители О.-с. в обязательном порядке занимали высшие административные должности в судебной и военной сферах, в дипломатии (были посредниками между конфликтующими племенами и правителями, вели переговоры, улаживали споры), в системе образования (занимали, как правило, должности попечителей (*мутавалли*) и преподавателей (*мударрис*) в высших учебных заведениях — *медресе/мадраса*), играли важную роль в системе финансового управления. О.-с. выполняли важные функции в экономике в целом: представители этого сословия были крупными землевладельцами, организаторами ремесленного производства, строительных работ, торговцами (так как могли пересекать территории разных враждующих племен и народностей, не боясь

быть ограбленными или убитыми), играли значительную роль в освоении новых земель, руководя переселениями и контролируя сооружение и функционирование ирригационных систем. Среди О.-с. было немало философов, историков, поэтов, каллиграфов, врачей. Вокруг них собиралась и вырастала местная «интеллигенция». Наконец, именно из числа представителей сословия О.-с. формировалась верхушка суфийских братств.

Некоторые государственные должности в течение долгого времени занимали представители одной и той же семьи О.-с. Так, на протяжении многих веков в Бухаре должности *шайх ал-ислам*а (глава мусульман) и *ходжи калон*а (глава *ходж*ей, смотритель *вакф*ов) занимали потомки «святого» *х*ᵛ*аджи* Абу Бакра Са‘да (жил в X в.), а в ближайшем колене — известного *ишан*а *ходжи* Ислама Джуйбари (духовный наставник ‘Абд Аллах-*хан*а из рода Шайбанидов-Джучидов), последователя братства накшбандийа; должность *накиб*а (военный руководитель) — потомки «святого» Сеид-*ата* (по легенде, духовный наставник золотоордынского правителя Узбек-*хан*а из рода Джучидов), который жил в XIII — начале XIV в. и был последователем братства йасавийа; должность *кази калон*а (глава *кази*ев, верховный судья) — *ходжа* Миракона, предки которого, породнившись с Аштарханидами, переселились в Среднюю Азию из хорасанского (персидского) г. Машхада/Мешхеда в XVII в. В Фаргане/Фергане особое положение долгое время занимали потомки «святого» Бурхан ад-дина Кылыча (жил в XIII в.).

О.-с. составляли довольно значительную часть населения Средней Азии. Правда, общая численность среднеазиатских О.-с. неизвестна. Есть данные по отдельным регионам Туркестанского генерал-губернаторства. В 1884 г. в Ура-Тюбинском районе (Ходжентский уезд Самаркандской области) было 3184 *ходж*ей, или около 7,8% всего населения. В 1902 г. в Маргиланском уезде Ферганской области было 677 дворов *ходж*ей, 343 — *сайиид*ов, 74 — *шайх*ов, 10 — *тура*, что составляло в общей сложности примерно 6 тыс. человек, или около 1,5% всего населения. По данным переписи середины 20-х гг., в бывшем Бухарском эмирате было 14 345 тюрков-*ходж*ей, 20 925 таджиков-*ходж*ей, что составляло около 2,5% всего населения. Среди туркменов (на территории нынешней Туркмении), в конце 20-х гг. было около 30 тыс. представителей «святого» сословия, или примерно 4% всего населения. Эти цифры позволяют оценить число О.-с. в современной Средней Азии примерно в 500 тыс. человек.

Лит-ра: *А.А.Семенов*. Происхождение термезских сейидов и их древняя усыпальница Султан-Садат // ПТКЛА. Год 18-й (11 декабря 1913 — 1 апреля 1914). Таш., 1914; *Иванов*. Хозяйство; *Демидов*. Туркменские овляды; *Р.Я.Рассудова*. Термин «ходжа» в топонимии Средней Азии // Ономастика Средней Азии. М., 1978; *О.А.Сухарева*. Потомки Ходжа Ахрара // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985; *С.С.Губаева*. Население Ферганской долины в конце XIX — начале XX в. (этнокультурные процессы). Таш., 1991, 34–36; *Муминов*. О происхождении.

С. А.

ОМДС — Оренбургское магометанское духовное собрание (Уфимское духовное магометанское закона собрание, с 1796 г. — Оренбургское, с 1846 г. — ОМДС) — государственно-религиозное учреждение, созданное по указу Екатерины II от 22 сентября 1788 г. Открытие состоялось 4 декабря 1789 г. в Уфе. В 1796–1802 гг. находилось в Оренбурге. ОМДС было учреждено с целью контроля над мусульманской духовной элитой и дальнейшего использования официальных исламских институтов в проведении государственной политики среди мусульманского населения как внутри России, так и за ее пределами, прежде всего в Средней Азии и Казахстане. Это был коллегиальный орган, деятельностью которого руководили председатель (*муфтий*) и три заседателя (*кадии*). Указами Правительствующего Сената (1801, 1802 и 1832 гг.) было установлено, что дела в учреждении решаются простым большинством голосов, а личные решения *муфти*ев не имеют силы судебных приговоров и не должны приниматься к исполнению.

На протяжении XIX столетия правительство решало вопрос об избрании или назначении *муфтия*. В 1817 г. Александр I подписал указ об образовании Министерства духовных дел и народного просвещения, в ко-

тором было определено, что *муфтий* должен избираться мусульманским обществом. Данное положение вошло и в утвержденный Николаем I в 1836 г. Устав Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел, который был создан в 1832 г. как центральный орган контроля со стороны государства над деятельностью неправославных конфессий в России. Однако эти законодательные акты не исполнялись, и *муфтии* назначались на должность императором по представлению министра внутренних дел. Только в сентябре 1889 г. Государственный совет внес соответствующие изменения в законодательство, и обычная практика обрела силу закона.

Заседатели ОМДС избирались мусульманским духовенством Казанской губернии; после 1889 г. — назначались Министерством внутренних дел по представлению *муфтия*.

Важнейшим направлением деятельности ОМДС являлся разбор дел, связанных с семейно-брачным и имущественным правом мусульман. Религиозное учреждение было высшей инстанцией духовного суда с распорядительными (назначение духовного лица для разбирательства) и контролирующими (отмена решения духовного лица и вынесение окончательного постановления) функциями. В правоприменительной практике оно руководствовалось своеобразным синтезом норм *шари'ат*а и общероссийского законодательства. Нормотворчество *муфти*ев и заседателей протекало под тщательным наблюдением вышестоящих органов — местной администрации и Министерства внутренних дел. Под давлением властей ОМДС принимало постановления, запрещавшие религиозным служителям применение тех положений *шари'ат*а, которые явно противоречили законам Российского государства. Эти запреты в основном касались системы наказаний за нарушение норм общественной нравственности и порядка (*ал-худуд*, ед. ч. *ал-хадд*), предусмотренных мусульманским правом. Но несмотря на подобные постановления, часть мусульманской духовной элиты продолжала руководствоваться только предписаниями *шари'ат*а и тем самым конфликтовала с религиозным учреждением, обвиняя его в слепом повиновении правительственному курсу. В компетенции ОМДС находились вопросы строительства и ремонта мечетей, а также прием экзаменов у претендентов на религиозные и учительские должности. Хотя по закону учреждение не обладало значительными полномочиями в области религиозного образования, однако и здесь оно имело определенные рычаги воздействия. В своих циркулярах ОМДС неоднократно выступало за преодоление схоластики и схематизма при обучении мусульман, приветствовало введение в программы учебных заведений среднего и высшего звена (*мадраса*) и начальных коранических школ (ед. ч. *мектеб*, араб. *мактаб*) светских предметов и русского языка. В ведении ОМДС в 1912 г. находилось 4,5 млн. прихожан обоего пола, проживавших в 32 губерниях, 5771 приход и 12 341 духовное лицо.

Подведомственное учреждению духовенство пользовалось большой самостоятельностью. ОМДС не относилось к четко структурированным организациям, существовал большой разрыв между аппаратом учреждения и основной массой приходского духовенства. Правительство не желало реформировать ОМДС, в частности, не давало разрешения на создание среднего управленческого звена — губернских *мухтасибат*ов.

Финансовая деятельность ОМДС началась с введением в 1828 г. сбора за запись в метрических книгах. В 1834 г. правительство учредило брачный налог с мусульман для сбора средств на строительство здания учреждения. Здание вступило в строй в 1865 г., но брачный налог сохранился. Денежные поступления расходовались на содержание чиновников, ремонт здания, пополнение средств канцелярии и помощь отдельным духовным лицам.

ОМДС предпринимало попытки повысить свой статус и выйти из-под опеки Оренбургского, а с мая 1865 г. Уфимского губернского правлений. Однако правительство отвергало все инициативы религиозного учреждения в данном направлении. Более того, в начале XX в. надзор за действиями ОМДС усилился, хотя правительство и не пошло на радикальные меры — закрытие учреждения, что неоднократно предлагалось высокопоставленными чиновниками и Русской православной церковью. Поддержка различных акций правительственных структур, нередко

задевавших религиозные права мусульман, не способствовала авторитету ОМДС среди значительной части духовенства и татарской и башкирской интеллигенции.

Муфтии: Мухамеджан Хусаинов (1788–1824), Габдессалям Габдрахимов (1825–1840), Габдулвахид Сулейманов (1840–1862), Салимгарей Тевкелев (1865–1885), Мухамедьяр Султанов (1886–1915), Мухаметсафа Баязитов (1915–1917). В 1840 и 1862 гг. работой Духовного собрания руководил заседатель Тажетдин Максютов, в 1863–1865 гг. — Аухадий Искандеров, в 1885–1886 гг. — Мухамедий Салихов.

Лит-ра: *Уметбаев.* В память столетия; *Д.Д.Азаматов, М.Г.Валеева, Р.А.Утябай-Карими.* Центральное духовное управление мусульман России и европейских стран СНГ // БКЭ, 630–631; *Д.Д.Азаматов.* Оренбургское магометанское духовное собрание в общественной и духовной жизни мусульманского населения Южного Урала в конце XVIII — XIX в. Автореф. канд. дис. Уфа, 1994.

Д. Аз.

Отин (узб.) — чтица молитв и религиозных стихов; учительница. Среди узбекского населения Средней Азии этот термин ныне употребляется в более узком смысле — женщина–носительница религиозного знания и посредница в его передаче. Основная функция О. — руководство религиозными собраниями, декламация на них Корана, чтение молитв, определенных ритуальных текстов, а также религиозных стихов из среднеазиатской поэзии. Термин часто употребляется с такими приложениями, как *-ойи* («мать» О.), *-биби*, *-буви* («бабушка» О.) и т.д. Используются также другие, региональные варианты: *биби-халифа́* (в Таджикистане, Самарканде), *халфа/холпа* (Х^{в}аризм/Хорезм), *ой(и)мулло* (Бухара), *ату* (Хурасан/Хорасан, Иран). Среди татар схожую функцию выполняла *абистай*. В прошлом термином *атун* называли, видимо, высокообразованных женщин, занимавшихся и поэтическим творчеством. Первой такой известной нам личностью была поэтесса Хайат-*атун* (Биби-*атун)* (при дворе узбекского *хана* ‘Убайд Аллаха).

В XIX в. поколения одаренных поэтесс (некоторые из них носили титул О.) творили в Куканде/Коканде; они занимались также учительской деятельностью. На рубеже XIX–XX вв. все большее значение для городского населения Средней Азии приобретают занятия для девочек, частным образом организованные образованными женщинами (так называемые школы *атун-биби*). Эти О. часто были женами местных *мулл* или примечетных служителей и размещали свои «школы» в женской части собственного двора (*ихкари*). Учебный план, время занятий и методика преподавания примерно соответствовали нормам традиционной мусульманской школы (*мактаб).* О. учили декламации Корана, основам веры (используя классические произведения, в том числе Чахар китаб или труды Суфи Аллахйара), знакомили с шедеврами среднеазиатской литературы. Другого религиозного образования для женщин не существовало. Как традиционная мусульманская система образования, так и школы *атун-биби* подвергались критике (как отсталые) и со стороны русской колониальной администрации, и со стороны джадидистов, и, наконец, новой советской администрации. Традиционные мусульманские *мактаб*ы и школы *атун-биби* примерно к концу 20-х гг. одна за другой были закрыты.

О. предреволюционной Средней Азии были носительницами знания, религиозного и духовного одновременно. С их разделением исчезли и О. как представительницы среднеазиатской женской интеллигенции. В новой советской системе часть этой интеллигенции сознательно порвала с религиозным знанием и активно интегрировалась в новую систему. Другие О. ушли со своей религиозной функцией в частную сферу. При этом они часто передавали знания (и книги) своим дочерям или невесткам (особенно эта практика была распространена в Ферганской долине). Несмотря на официальные репрессии, общественно-религиозная функция О. и в новой советской системе не могла быть упразднена. В симбиозе традиционных и советских структур не утратили своего значения старые ритуалы жизненного цикла (связанные прежде всего со смертью и трауром), и потому сохранялась потребность в чтецах ритуальных текстов, а значит, и в тех, кто мог этому научить. Местные должностные лица нередко сознательно закрыва-

ли глаза на двойную жизнь некоторых сограждан. Кроме того, девочки из семей мусульманского духовенства имели возможность параллельно обучаться у О.

Перестройка и обретение среднеазиатскими республиками независимости способствовали оживлению религиозной жизни. Активизировались исламские международные организации, участились непосредственные контакты с мусульманами из других стран — в самой Средней Азии или на территории других государств во время паломничества (*хаджж, 'умра*). С возрождением ислама произошло расслоение религиозных течений. Все эти изменения не могли не отразиться и на институте О.

Ныне различают два типа О. Эта дихотомия подчеркивается и самими информаторами. Традиционные О. преподают в *атун-биби*, отправляют ритуалы для жителей квартала (*махалла*), связанные с жизненными циклами, религиозными праздниками (*хаййит* — в *рамадане* и *мухарраме*, *маулид* — в честь рождения Пророка), специально для женщин — в честь определенных «святых» (ср. *мушкул-кушад*, *биби-сешанба*, *хатм-и йаздахум*), «исцеляют» при помощи чтения Корана (*куф-суф, дам солмок*).

Свои знания они передают ученицам (*шогирд*). Право самостоятельно исполнять обязанности О. дает благословение (*фатиха*), которое они получают, как правило, на специальном собрании. Традиционные О. чаще всего происходят из семей с религиозными традициями и предназначены для священной службы уже с рождения. Многие из них сообщают о событиях-символах в их жизни, связанных с призванием (сны, исцеление от болезни). О. и их ученицы часто образуют более или менее прочные группы, регулярно собирающиеся на священных собраниях или предпринимающие совместные паломничества (*зийарат)* к *мазар*ам (могилам «святых»).

О. второго типа, который следует рассматривать не в последнюю очередь в связи с международным влиянием, в основном занимаются активной «исламизацией». Главная цель их деятельности — заставить верующих отказаться от «неправильных» привычек, так называемых «недозволенных новшеств» (араб. *бид'а*), и «многобожия» (*ширк*). Первое относится главным образом к выходящим за рамки ислама местным ритуалам (соблюдение траура, обряд празднования *маулид*а). Упрек в «многобожии» направлен прежде всего против почитания «святых», широко распространенного именно среди женщин. Особому осуждению подвергаются такие ритуалы, как *мушкул-кушад* и *биби-сешанба,* и паломничество (*зийара*т) к «святым» местам. Тем самым «всеобщий», «единый» ислам противопоставляется «бытовому», впитавшему местные обычаи и традиции. В основе деятельности таких О. лежит иная концепция религиозного знания (*'илм*), с опорой на Коран и *хадис*ы. Сначала изучают арабский алфавит и правильную рецитацию Корана, затем переходят к познанию содержания источников.

Для передачи религиозного знания не нужно специального благословения, любая женщина может «призывать» сограждан на «правильный путь», при этом особое внимание уделяется ритуальной чистоте.

О. второго типа (многие из них считают использование по отношению к себе названия О. неприемлемым) не всегда происходят из семей мусульманского духовенства, среди них есть и бывшие представительницы светской интеллигенции. Влияние О. направления «исламизации» очевидно там, где ислам утратил силу в советское время (например, в Ташкенте), но заметно оно и в Ферганской долине, где эта тенденция религиозного возрождения стала очевидной уже к концу 70-х гг. Несмотря на то что в этом движении участвуют видные представительницы О., только незначительную часть их можно причислить к политическому исламу (например, членство в Хизб ат-тахрир). Представляемая ими программа (ограничение траурных ритуалов и почитания «святых») частично поддерживается и официальным духовенством.

Ход событий последнего десятилетия (прежде всего борьбы властей с носителями идеи «исламизации») вверг многих религиозно ориентированных женщин в состояние растерянности. Противоречие между единой религиозной моделью и местным исламом с его традициями будет и впредь отражаться на деятельности О.

Лит-ра: *К.Э.Бендриков*. Очерки по истории народного образования в Туркестане. М., 1960; *А.Мухтаров*. Дилшад и ее место в истории общественной мысли таджикского народа в XIX — начале XX в. Душ., 1969; *С.Айни*. Йаддаштха. Тихран, 1362 (1983) (на перс. яз.); *A.Krämer*. Crisis and memory in Central Asian Islam. The Uzbek example of the otin and xalfa in a changing environment / A.Neuwirth, A.Pflitsch (eds) // Crisis and Memory in Islamic Societies. Proceedings of the Third Summer Academy of the Working Group Modernity and Islam at the Wissenschaftskolleg zu Berlin, Held at the Orient Institute of the German Oriental Society in Beirut, 10–25 September 1998. Beyrouth, Würzburg, 2001.

А. К.

П

Панджа (перс.-тадж. «раскрытая ладонь», «пятерня») — медное или железное навершие *туг*ов, устанавливаемых на *мазар*ах «святых». Этот же символ можно встретить среди настенных граффити мечетей, *ханака* и других сооружений *мазар*ов Средней Азии. Представители различных богословско-правовых школ и внутриконфессиональных групп по-разному толкуют П.: значительная часть суннитского духовенства (в основном ханафиты) считают П. символом пяти устоев (*ал-аркан ал-хамса*) ислама; другие видят в П. знак единства пророка Мухаммада и его первых четырех *халиф*ов; некоторые авторы агиографических сочинений конца XVI — начала XX в. придерживались мнения, что П. — символ возрожденного в братстве (*тарика*) накшбандийа главного принципа преемственности, завещанного Пророком, который оставил четырех *халифов*; соответственно накшбандийские *шайхи* будто бы старались назначить своими преемниками «четырех главных *халифа*». Таким образом, П. становится символом *шайха*-полюса (*кутб*) и его четырех преемников. Существуют, однако, и другие версии. Хранители *мазар*ов накшбандийских *шайх*ов полагают, что П. — символический образ столпов духовной связи (*нисбат*) братства х^ваджаган-накшбандийа. Набор имен, однако, варьировался. Так, еще до недавнего времени на *мазар*е Махдум-и А'зама (селение Дахбид под Самаркандом) существовал *туг* с П., на котором были процарапаны имена: 'Абд ал-Халик ал-Гидждувани (ум. в 1180 или 1220 г.), Баха' ад-дин Накшбанд (ум. в 1389 г.), *х^ваджа* Мухаммад Парса (ум. в 1420 г.), *х^ваджа* 'Убайд Аллах Ахрар (ум. в 1490 г.) и Махдум-и А'зам Х^ваджаги ал-Касани ад-Дахбиди (ум. в 1542 г.).

Шииты Самарканда (местное название — ирани) уверены, что П. — первый шиитский символ, олицетворяющий «длань истинной веры», в которой пять пальцев соотносятся с Пророком и членами его семьи (его дочь Фатима, зять 'Али б. Аби Талиб и их дети — ал-Хасан и ал-Хусайн). Эта же идея отражена в предании, согласно которому Пророк будто бы перед смертью показал своим близким и *асхаб*ам раскрытую ладонь и объяснил, что по повелению Аллаха он оставляет после себя пять весомых столпов: Коран, дочь Фатиму, ее супруга 'Али б. Аби Талиба и их двух детей — ал-Хасана и ал-Хусайна.

Лит-ра: *Ахмад б. Джалал ад-дин ал-Касани ад-Дахбиди* (*Махдум-и А'зам*). Рисала-йи чахар калима // Рук. ИВ АН РУз № 501/VIII, л. 120а–131б; *Насир ад-дин ал-Ханафи ал-Бухари*. Тухфат аз-за'ирин. Каган, 1904 (литография).

Б. Б.

Паранджа [узб. *паранжи*, тадж. *фаранҷи*, тур. *ферадже* от араб. *фараджи/фараджийа*; разновидность *хиджаба* (араб. «покрывало», «завеса»)] — накидка женщины-мусульманки, надеваемая при выходе на улицу, скрывающая лицо и фигуру, — одежда мусульманки в городах Узбекистана и Таджикистана, широко известная в XIX в. и вышедшая из употребления к 40-м гг. XX в. В отличие от покрывал мусульманок других стран П. представляла собой широкий и

длинный халат традиционного, так называемого туникообразного, покроя с широким воротником, очень узкими, длинными ложными рукавами, закинутыми за спину и скрепленными внизу. Носили П., накидывая воротником поверх головного убора. Лицо закрывала сетка из черного конского волоса — *чашмбанд* (перс.-тадж., узб. *чачван*; букв. «повязка на глаза», локальные названия — *чашман*, *чиммет* и т.д.). Таким образом, фигура и лицо женщины были полностью закрыты, что стало одной из важных норм мусульманской этики в соответствии с предписанием Корана относительно поведения женщины вне дома — необходимостью скрываться от посторонних взглядов, дабы избежать оскорбления (Коран, 24:31; 33:59). Первоначально ношение покрывала было предписано женам Мухаммада, со временем — всем свободным мусульманкам и распространилось главным образом в мусульманских городах. П. была обязательна для женщин всех возрастов. Женские П. шили из бумажной синей алачи, в Бухаре и Самарканде — из ткани бенарес в узкую черно-серую полоску и украшали тесьмой и вышивкой черного цвета по подолу, полам, вороту, на концах «рукавов». К XX в. их стали шить из разных по качеству и цвету тканей и украшать вышивкой и тесьмой часто белого цвета. Девичьи П. изготовляли из красной или в бело-красную полоску ткани, *чачван* заменяла белая кисея.

Согласно Р.П.Дози, впервые термин *фараджи* упоминается в источниках IX в. как название длинной, до пят, верхней одежды из цветного сукна, шелка или льна с широкими и длинными рукавами, нередко украшенными шитьем и драгоценностями. Термин был известен в Египте, в Османской империи. В среднеазиатских сочинениях XV–XVII вв. *фараджи* — выходной праздничный халат, городская одежда ученых, высших государственных чиновников, духовенства. В мемуарах среднеазиатского автора XV–XVI вв. Зайн ад-дина Махмуда Васифи этим термином обозначается и мужская, и женская одежда.

В новое и новейшее время термин *фараджи* и его производные встречаются в том же географическом ареале, что и в средневековье, и даже шире, в приложении к разным видам верхней одежды в женском или мужском костюме. В Египте в первой половине XIX в. *фарагийа* (*фараджийа*) — одежда людей ученых профессий. На Руси известна мужская и женская верхняя распашная одежда восточного происхождения *ферязь* (от *фередже*) среди боярских и царских костюмов XVII в. Термин *ферязь* продолжал жить в русских крестьянских сарафанах некоторых губерний России. В русских источниках первое письменное упоминание об обычае накидывать на голову халат (*чапан*, *фараджи*) при выходе из дома относится к середине XVIII в.: очевидцы зафиксировали этот обычай у узбечек дельты Аму-дарьи, в городах Хива, Бухара, Ташкент. В XVIII в. длинную распашную просторную одежду с широкими рукавами из легкой ткани — *фереджя* — носили в летнее время поверх домашнего костюма представительницы молдавской городской знати. В конце XIX — начале XX в. одежда *фередже* (тур.) отмечена в костюме прибрежных татар Крыма в одних случаях как нарядная верхняя мужская одежда, в других — как накидка мусульманки. В XIX в. *фередже/фаранчи/ паранжи* главным образом по этнографическим материалам стала широко известна как элемент верхней одежды женщины-мусульманки в Турции и в Средней Азии. В Турции — это халат с большим откидывающимся воротником из разных по качеству и цвету (кроме белого, черного и ярких) тканей, преимущественно темных тонов. Надевая его, голову и лицо закрывали специальными платками из вуали, оставляя лишь щель для глаз. В середине XX в. в Турции *фередже* — верхняя одежда знатной и богатой мусульманки (как накидка сохранялась в костюме *дарвиш*ей-мавлави), но позднее вышла из употребления. Другим видом верхней одежды мусульманки в Турции была накидка-безрукавка с черной волосяной сеткой *пече* (официально запрещена в 50-х гг. XX в.) для лица. В Средней Азии *фараджи* из нарядной одежды в виде халата (сохранив название и покрой) превратилась в довольно мрачное покрывало мусульманки с черной сеткой для лица. Персидское наименование волосяной сетки (*чашмбанд*) свидетельствует о разновременности происхождения покрывал для тела и лица. Арабская

маска, закрывающая верхнюю часть лица до рта, называется *бурку'а*, *бурку'* (распространена также на юге Ирана, в частности в г. Бандар-Аббасе).

Лит-ра: *Г.А.Пугаченкова.* К истории паранджи // СЭ. 1950, № 3; *О.А.Сухарева.* История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX — начало XX в.). М., 1982: *Н.П.Лобачева.* К истории паранджи // ЭО. 1966, № 6.

Н. Л.

Пир (перс.-тадж. «старец», «наставник», араб. синоним — *шайх*) — духовный наставник, покровитель, «святой». Термин П. распространен не только в Средней Азии, но и далеко за ее пределами (Кавказ, Иран, Афганистан, Пакистан, Индия). В Средней Азии термин П. употреблялся обычно по отношению к духовным наставникам и покровителям ремесел.

1. В трудах *суфи*ев П. — это *муршид,* или *ишан,* т.е. основатели и руководители суфийских братств или их ответвлений. Титул П. или *пир-зода* (*пир-заде*) носили также потомки-преемники основателя суфийского братства. В народе понятие П. используется несколько шире. В отличие от суфийских наставников П. обладал «святостью» независимо от того, получил ли он какое-то образование, исповедует ли он учение того или иного братства и исполняет ли он его предписания, ведет ли вообще какую-то религиозную деятельность. Его авторитет и духовное главенство предопределялись исключительно происхождением от какого-либо известного духовного лица из числа руководителей суфийского братства.

Принадлежность к последователям того или иного П. воспринималась как едва ли не главное условие принадлежности к исламу. По мнению, широко распространенному среди населения Средней Азии, человек, который не имел своего П., не был мусульманином. Считалось, что территория и население Средней Азии в момент завоевания их арабами-мусульманами были сначала поделены между П. — арабскими военачальниками для утверждения ислама и наблюдения за исполнением его предписаний, а потом закреплены за их наследниками. Возможно, такое представление связано с институтом клиентов *мавла* (*маула*) из числа новообращенных неарабов, которым покровительствовали первые мусульмане-арабы. Можно предположить, что социальный институт духовного наставничества П. возник как необходимый инструмент прозелитизма в условиях длительных контактов с немусульманской средой. Со временем этот институт стал отчасти осмысливаться в понятиях суфийского мировоззрения.

Связи П. со своими последователями не равнозначны отношениям суфийского наставника и его учеников, *муршид*а и *мурид*ов. Последователи могли «дать руку», т.е. принести клятву верности своему наставнику, признать себя его *мурид*ами. Некоторые категории последователей становились фактически рабами П. Вместе с тем последователи могли не «давать руки», т.е. не становиться *мурид*ами, сохраняя при этом духовную связь со своим П. В свою очередь П. мог не иметь *мурид*ов, но оставаться при этом «духовным наставником» в силу своего статуса наследника суфийского авторитета.

В прошлом Средней Азии в каждой семье или роду обязательно кто-то становился *мурид*ом наследственного П. Остальные сохраняли статус обычных последователей. Вместе с тем каждый мусульманин, по убеждению жителей Средней Азии, раньше имел своего П., который, как правило, «доставался» ему по наследству от отца или от матери. В число последователей того или иного П. вступали целыми *кишлак*ами, родами или племенами. Все города и сельские районы имели своих П.: например, духовным покровителем г. Ташкента считался *шайх* Хавенд-Тахур (ум. в 1455 г.), духовным покровителем г. Худжанда/Ходжента — Баде уд-дин Нури, или *шайх* Маслахат ад-дин (жил во 2-й половине XII — начале XIII в.).

2. Большинство ремесленных промыслов имеют своего духовного покровителя, или П. П. промысла — выдающийся религиозный деятель или мифический персонаж, который получил от Аллаха знания в том или ином профессиональном занятии и распространил эти знания среди людей. Например, все, кто занимается земледелием, поминают первого человека Адама, хлебопеки и повара поминают ангела Джабра'ила (Гавриила),

мастера, делающие лодки, — пророка Нуха (Ноя), кузнецы — пророка Да'уда (Давида), ткачи — пророка Идриса (Еноха), строители — пророка Ибрахима (Авраама), брадобреи — Салман Пока (Салмана ал-Фариси), сподвижника Мухаммада. Часто отдельные виды одного и того же ремесла имели своих особых П. Например, у музыкантов, играющих на духовом инструменте *сурнай*, духовным покровителем считается ангел Исрафил, у музыкантов, играющих на духовом инструменте *карнай*, — пророк Да'уд, у музыкантов, играющих на ударных инструментах *ногора* и *дул*, — Искандар Зу-л-Карнайн (Александр Македонский). У скотоводов П. верблюдов считается Вайс Карани (сподвижник Пророка Увайс ал-Карани), П. крупного рогатого скота и овец — среднеазиатские «святые» Зенги-*ата* и Чупон-*ата*, последователи суфийского братства йасавийа. Существуют «региональные» П.: у мясников Фарганы/Ферганы и Ташкента П. считается Саад Ваккос (сподвижник Мухаммада — Са'д б. Аби Ваккас), у мясников Х^{в}аризма/Хорезма, Бухары и Самарканда — некто Джоумард-*кассоб* («мясник»). Новым видам профессиональной деятельности определяют своих П.: например, духовным покровителем водителей транспорта стал пророк Да'уд.

П. промысла покровительствует всем, кто занимается его ремеслом. Для достижения успешных результатов в своей профессиональной деятельности человек должен обращаться к П. промысла с молитвами, совершать жертвоприношение. Согласно местным представлениям, мастерская ремесленника *пир-хона* считается местопребыванием духа П. и обладает целебными свойствами; за непочтительное отношение к ней ремесленник может быть наказан П. болезнями или другими несчастьями.

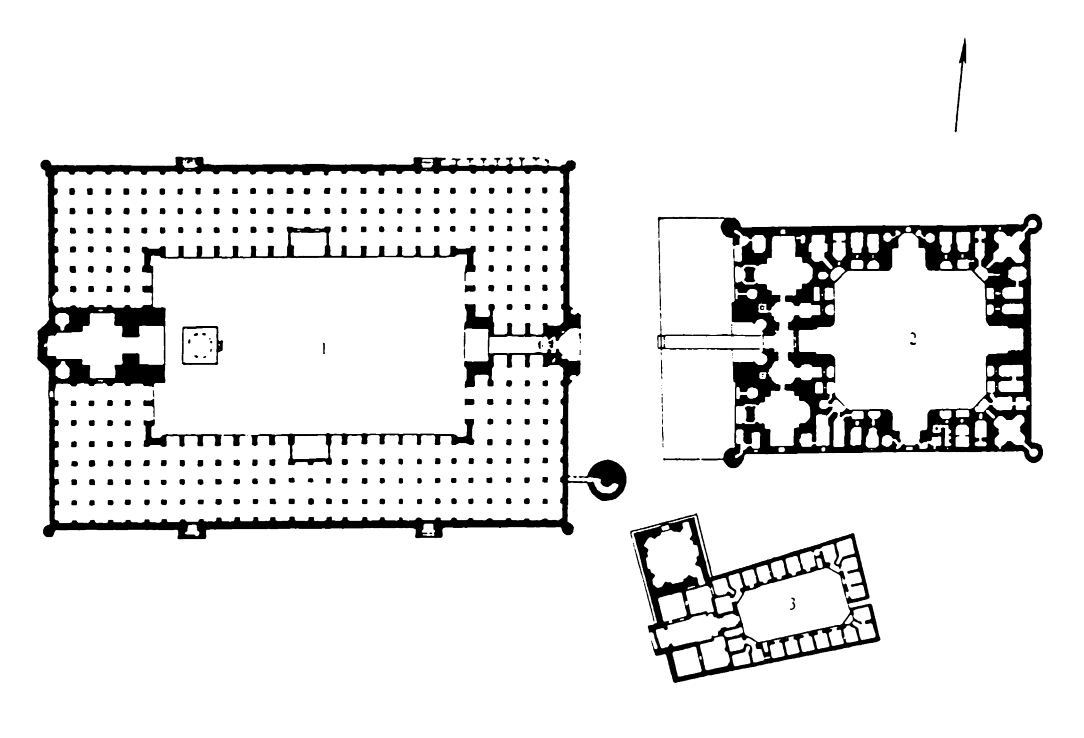
Представители некоторых видов деятельности принадлежали к определенным профессиональным или ремесленным корпорациям — *касаб*ам, членство в которых было доступно лишь тем, кто прошел определенное обучение. У такой корпорации, или цеха, имелся свой «устав» — *рисоля* (араб. *рисала*), в котором приводилась легенда о возникновении данной профессии и говорилось о том, каких норм и правил обязаны придерживаться члены корпорации. Не реже одного раза в год члены такой корпорации посвящали П. коллективную ритуальную трапезу *арвох-и пир* («для духа П.») или *хидчикариш* («выпускание запаха [жертвенной пищи]»). Существовала практика приношений (*назр*, *назир*) потомкам П. со стороны членов корпораций. В частности, такие приношения получали от гончаров потомки покровителя гончарного дела *амир*а Кулала, суфийского наставника, который жил в XIV в. Одна из обязанностей потомков П. — посвящение учеников (*шогирд*) в мастера (*усто*, от араб. *устаз*).

Мусульманский характер почитания П. ремесел подвергался сомнению многими богословами. В 1983 г. Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана даже выпустило решение (*фатва*) «О недозволенности и вредности дел, совершаемых новоявленными нелегальными продавцами книг», в котором, в частности, *рисоля* и рассказанные в них истории признавались «вредными» и «недозволенными».

3. П. на Северо-Восточном Кавказе и в Закавказье — святилище, место паломничества (синонимы *зийарат*, *мазар*).

Лит-ра: *Позднев*. Дервиши; *Лыкошин*. Роль дервишей; *В.А.Парфентьев*. Селение Вуадиль (статистический очерк) // Ежегодник Ферганской области. Нов. Маргелан, 1904, 3, 82; *М.Гаврилов*. Рисоля сартовских ремесленников. Таш., 1912; *М.С.Андреев*. По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов и цеховых сказаний (рисаля) // Этнография. 1927, 2, 323–326; *М.Ф.Гаврилов*. О ремесленных цехах в Средней Азии и их статутах рисоля // Известия Среднеазиатского комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы. Таш., 1928, 223–241; *Е.М.Пещерева*. Гончарное производство Средней Азии. М.–Л., 1959, 311–372; *И.М.Джаббаров*. Ремесло узбеков южного Хорезма в конце XIX — начале XX в. (историко-этнографический очерк) // Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971, 121–146; *К.Эльчибеков*. Общие религиозно-философские и фольклорно-мифологические обоснования иерархии духовенства в суфизме и исмаилизме // Религия и общественная мысль стран Востока. М., 1974, 316; *О.А.Сухарева*. Рисала как исторический источник // Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984, 201–215; *Бабаджанов*. О фетвах САДУМ, 177.

С. А.

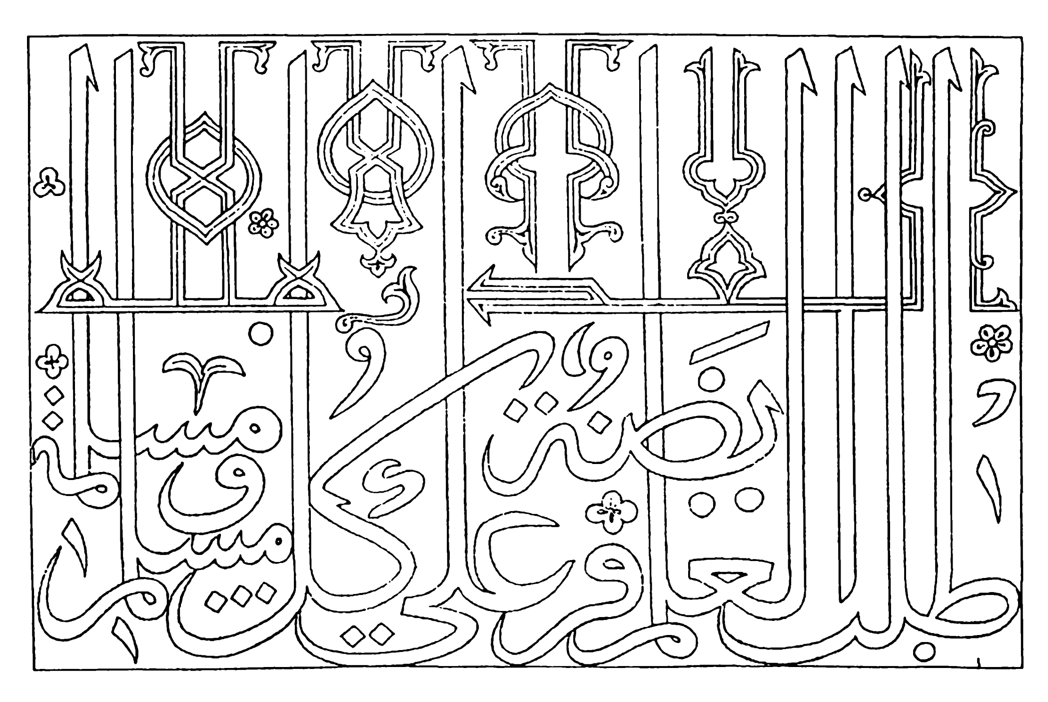


План архитектурного ансамбля Пои (По-йи) Калан в Бухаре
1) пятничная мечеть Калан или Арслан-*хан*а;
2) *мадраса* Мир-и ʻАраб; 3) *мадраса амир*а ʻАлим-*хан*а

Пои (По-йи) **Калан** («подножие Великого») — архитектурный ансамбль, состоящий из пятничной мечети Калан (XV в., 1514 г.), минарета Арслан-*хан*а (1127–1129), *мадрас*ы Мир-и ʻАраб (1527–1536-37) и *мадрас*ы *амир*а ʻАлим-*хан*а (1914-15). Расположен в центре *шахристан*а, или Хисар-и дарун («Внутренний город»), Бухары.

Первая пятничная мечеть города была основана в 713 г. арабским полководцем Кутайбой б. Муслимом в *кухандиз*е (*арк*) Бухары на месте языческого храма. В 770 г. между *кухандиз*ом и *шахристан*ом отстроили новую мечеть, которая расширялась, разрушалась и вновь отстраивалась на протяжении 350 лет. В первой четверти XII в. караханидский правитель Арслан-*хан* Мухаммад купил в западной части *шахристан*а большой участок земли, застроенный частными домами, и распорядился перенести на эту территорию пятничную мечеть и минарет. Эта акция закончилась неудачей: недостроенный минарет рухнул и разрушил мечеть. Последнюю восстановили в 1121 г., а минарет, завершенный восемь лет спустя, до сих пор служит вертикальной доминантой на территории исторической части Бухары.

Как показали археологические исследования, под ныне существующей мечетью находятся остатки еще двух, нижняя из них и является постройкой Арслан-*хан*а. В этом здании из жженого кирпича были сложены фундаменты, внешние стены, *максура* и входная часть. Галереи имели деревянное перекрытие, опиравшееся на колонны, покрытые, по свидетельству современников, прекрасной резьбой. Арслан-хановская мечеть имела те же габариты, что и ныне существующее здание. По-видимому, это была самая большая мечеть в Мавараннахре до постройки в 1399–1404 гг. мечети Биби-Ханум (*ханым/хоним*) в Самарканде. Вторая мечеть (первая четверть — середина XIV в.), возведенная на месте первой, была того же

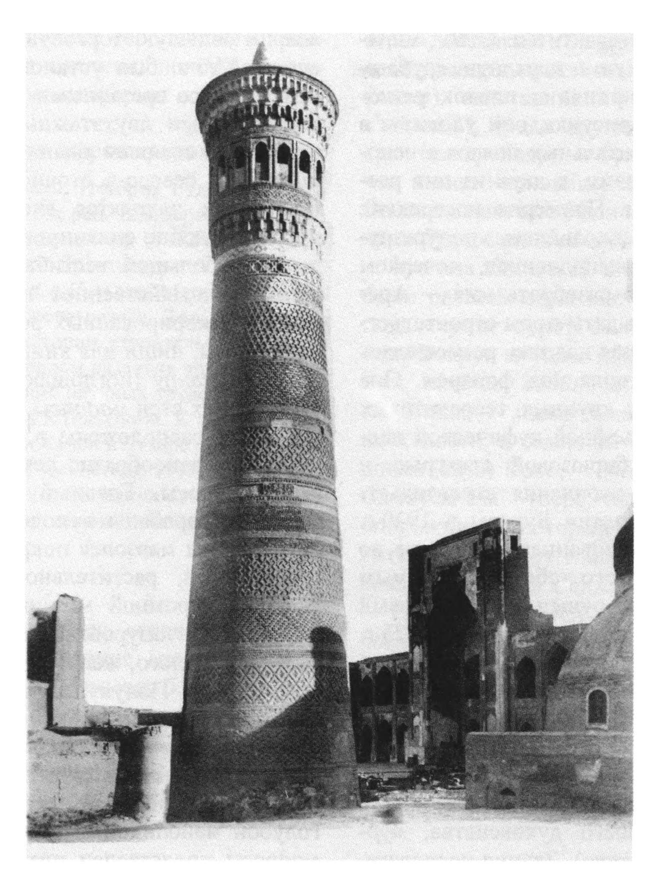


Бухара. Архитектурный ансамбль Пои (По-йи) Калан.
Прорисовка арабской надписи на двери *мадрас*ы Улуг-*бек*а
(выполнена в 70-х гг. XX в. архитектором В.Голиковым)

типа, но целиком кирпичная. Третье, существующее ныне здание мечети было возведено предположительно во время правления *амир*а Улуг-*бек*а. Это грандиозное сооружение (80×130 м), прямоугольное в плане, вытянуто по оси восток–запад. Внешние стены фланкированы на углах башнями. В центре восточного, главного фасада расположен входной портал с пятигранной нишей, перекрытой полукуполом на щитовидных парусах. Боковые фасады мечети, прорезанные узкими световыми отверстиями, имеют по два входа, оформленных небольшими порталами. Задний, западный портал, ориентированный на *кибл*у, отмечен выступом михрабной ниши с двумя небольшими дверными проемами по сторонам, ведущими в хозяйственный двор.

Интерьер мечети — традиционный прямоугольный двор с четырьмя *айван*ами на осях. Вокруг двора располагаются галереи, перекрытые 288 куполами, опирающимися на колонны. С запада продольная ось здания завершается *максур*ой — главным портально-купольным помещением с крестообразным залом, перекрытым массивным двойным куполом. Декор XV в. сохранился на главном здании — *максур*е. Барабан купола охватывает монументальная кораническая надпись, выполненная почерком *куфи* из майоликовых синих, голубых и белых плиток. Выше расположены цветочные, эпиграфические бордюры и сталактитовый карниз, собранные из плиток расписной майолики. В этом же стиле декорирован и портал. В интерьере *максур*ы пятигранная михрабная ниша и стены были покрыты панелью из бирюзовых майоликовых плиток в цветочном бордюре.

В 1514 г., во время правления ‘Убайд Аллах-*хан*а (дата — в нише входного портала), был предпринят большой ремонт соборной мечети. В помещении *максур*ы устроили новую михрабную нишу, сохранившуюся до наших дней. Она декорирована эпиграфическим и растительным орнаментом из поли-



Бухара. Архитектурный ансамбль Пои (По-йи) Калан. Минарет Калан.
Фото Н.Сироткина, 50-е гг. XX в.

хромной наборной мозаики. В конце коранической надписи — имя мастера-каллиграфа: Байазид ал-Пурани. Полностью реконструируются восточный фасад и облицовка дворовых тимпанов. В их отделке широко применен шлифованный кирпич и терракота, меньше — мозаика. В тимпанах дворовых фасадов размещена повторяющаяся надпись: «Ищите знания на краю земли» (букв. «в Китае»). В 1542 г. в нишу входного портала была вмонтирована мраморная доска с текстом указа от имени ‘Абд ал-‘Азиз-*хан*а об освобождении жителей Бухары от некоторых налогов (надпись выполнена каллиграфом *мир шайх*ом ал-Пурани).

В начале XX в. во дворе мечети перед *максур*ой бухарский мастер (*усто*, араб. *устаз*) Ширин Мурадов возвел восьмигранный павильон (над остатками древнего) для *мукаббир*ов.

Минарет Калан, или Арслан-*хан*а, высотой около 50 м, опирается на 10-метровый фундамент. Его слегка сужающийся кверху ствол увенчан большим фонарем. Вход в минарет поднят над землей и соединен узким мостиком с кровлей соборной мечети. Внутри ствола вверх ведет узкая винтовая лестница, перекрытая ступенчатыми стрельчатыми арками. Она освещается пятью небольшими окнами. Лестница выводит в узкую галерею фонаря с 16 арочными проемами, огибающую круглое центральное помещение с купольным перекрытием. Поверху фонарь венчает мощный карниз из пяти ря-

дов терракотовых сталактитов. Ствол минарета «одет» в прочную и нарядную «рубашку» из жженого кирпича и плиток разнообразной формы и рисунка, они уложены в 13 широких орнаментальных поясов с неповторяющимися узорами, в двух из них располагались надписи. Примерно посередине ствола минарета сохранилась полуразрушенная надпись, выполненная почерком *куфи*. В ней можно разобрать имя — Арслан-*хан* и остаток от даты поры строительства «пятьсот...». Вторая надпись размещалась в верхней части ствола под фонарем. Она была составлена из крупных терракотовых плит с плоской рельефной куфической надписью, покрытой бирюзовой глазурью и содержавшей дату окончания строительства — 1129 г. При взятии Бухары в 1920 г. войсками под командованием М.Фрунзе во время артиллерийского обстрела прямым попаданием был разрушен сталактитовый карниз. Во время реставрации в 1923 г. строительная надпись под ним была заменена поясом геометрической мозаики.

В первой трети XVI в. к востоку от соборной мечети возводится *мадраса*, названная по имени строителя Мир-и ‘Араб (‘Абд Аллах ал-‘Араб ал-Йамани ал-Хадрамаути — представитель высшего духовенства, *муршид* ‘Убайд Аллах-*хана*). Здания располагаются на одной оси, образуя систему *кош*.

Мадраса Мир-и ‘Араб приподнята на платформе (высота почти 2 м), с высокой же *суфой* перед главным фасадом (снесена несколько лет назад во время подготовки к юбилею Бухары), фланкирована на углах массивными башнями (*гулдаста*). Главный фасад в центре подчеркнут порталом с пятигранной нишей входа, слева и справа к нему примыкают двухъярусные лоджии. Боковые и задний фасады прорезаны многочисленными окнами, закрытыми решетками — *панджара*. В интерьере продольная ось запад–восток делит здание на две симметричные части. Вход ведет в небольшой вестибюль, из которого устроены входы на лестницы, ведущие на второй этаж, в мечеть, мавзолей и коридоры, выводящие во двор. В мавзолее похоронены основатель *мадрас*ы Мир-и ‘Араб, ‘Убайд Аллах-*хан* и представители высшей духовной элиты. Закрытый решеткой оконный проем выходит из мавзолея на большую торговую улицу, под ним еще в XVI в. был установлен *туг*. Прямоугольный, со срезанными углами двор *мадрас*ы обведен двухэтажными жилыми *худжрами*, по его осям располагаются глубокие *айваны*, в северо-восточном и юго-восточном углах находятся входы в *дарс-хана*. *Худжр*ы удобно спланированы, часть из них имеет небольшой вестибюль, комнату для жилья и хозяйственное помещение. В их стенах, декорированных росписями, устроены камины, ниши для книг и посуды, у входов — *ташнау* (поглощающий колодец). В утолщениях стен *мадрас*ы, между этажами и в башнях расположены в 2–3 яруса жилые каморки. Разнообразно декоративное убранство *мадрас*ы. Главный фасад, дворовые порталы, барабаны куполов, тимпаны лоджий, панели мавзолея покрывает ковер эпиграфической, растительной и геометрической полихромной мозаики, составленный из резных глазурованных плиток синего, голубого, белого, желтого и темно-фиолетового цветов. Полукупол восточного дворового портала декорирован ганчем с мозаичными медальонами; цоколи стен, перекрытия входной части покрыты фигурной кладкой из шлифованной терракоты с синей и голубой майоликой. Эпиграфический декор *мадрас*ы представлен цитатами из Корана. На уровне первого этажа, в нише северного дворового портала обозначена мозаичная дата — 937 (1530-31) г., свидетельствующая, вероятно, о завершении строительства и отделки первого этажа *мадрас*ы.

С юга ансамбль замыкает *мадраса амир*а ‘Алим-*хан*а. В XV–XIX вв. на этом месте находилась баня, один из залов которой введен в состав здания. *Мадраса* вытянута по оси запад–восток, необычна по плану. На продольной оси — портальный вход, за ним — три двора, по сторонам первого симметрично расположены помещения мечети и *дарс-хана*. Вход во второй, жилой двор также оформлен порталом, по его периметру в два этажа устроены *худжр*ы. В восточной части *мадрас*ы — коридор, ведущий в третий, хозяйственный двор (состоял в основном из каркасных помещений, ныне снесен). На порталах *мадрас*ы сохранились строительные надписи, содержащие дату постройки и имена мастеров. В оформлении здания

использованы элементы европейского архитектурного стиля: карнизы, полочки, полуколонны, но основные формы *мадрас*ы традиционны.

Здания ансамбля отреставрированы.

Лит-ра: *М.Наршахи*. История Бухары. Пер. с перс. Н.Лыкашин. Под ред. В.В.Бартольда. Таш., 1897, 63–67; *Г.А.Пугаченкова, Л.И.Ремпель*. Выдающиеся памятники архитектуры Узбекистана. Таш., 1958, 79–82; *В.А.Нильсен*. Монументальная архитектура Бухарского оазиса. Таш., 1956, 83–91; *Ю.З.Шваб*. К истории строительства мечети Калян в Бухаре. Вопросы развития архитектуры в Узбекистане // Сборник научных трудов. Вып. 185. Таш., 1977, 81–87; *А.К.Богодухов*. К истории сложения ансамбля Пои Калян в Бухаре // Архитектура и строительство Узбекистана. 1983, № 5, 10–13; неопубликованные исследования автора. Переводы эпиграфики представлены Б.Бабаджановым.

Е. Н.

Порадуз, х^{в}аджа (перс. «господин починщик обуви») — прозвание (по профессии) бухарского *суфи*я Мухаммада б. Ахмада Абу Бакра ал-Искафа (сапожник; ум. в 925-26 г.). Об общественном признании *х^{в}аджи* П. в Бухаре свидетельствуют бухарские хроники, называющие его «предводителем (*бузургвар*) веры», «великим *имам*ом», «ученым» (*'алим*), «законоведом-практиком» (*'амил*), «аскетом» (*захид*), «наставником» (*шайх*). Учениками *х^{в}аджи* П. среди других были «четыре Бакра» (*чахар* Бакр) — бухарские ученые X в., чьи имена начинались с *куньи* «Абу Бакр». Впоследствии они были провозглашены предками бухарских *х^{в}адж*ей Джуйбари (XVI в.).

Могила *х^{в}аджи* П. и кладбище вокруг нее были расположены вне городских стен, неподалеку от ворот Саллох-*хона*, к югу от них. Вокруг могилы похоронено много ученых, *шайх*ов, *саййид*ов: в восточной части кладбища — *мазар шайх*а Сирадж ад-дина ал-Халвати, в северной части, на берегу водоема (*хауз*) Коко, — *мазар шайх*а Махмуда Самбусапаза (перс.-тадж., *самбусапаз* — «пирожник»), который был одним из заместителей (*халифа*) главы регионального (*ханавада*) братства х^{в}аджаган.

Еще в начале XX в. это кладбище считалось действующим, оно было заброшено в 30-е гг. Гробница *х^{в}аджи* П. восстановлена несколько лет назад.

Лит-ра: *Насир ад-дин*. Тухфат, 13–14; *Му'ин ал-фукара*. Мулла-зада, 40.

Б. Каз.



ар-Рабгузи, Бурхан ад-дин б. Насир ад-дин (род. примерно в сер. XIII в.) — автор одной из первых тюркоязычных (чагатайских) версий «Сказания о пророках». Биографических сведений о нем сохранилось немного. Некоторое время он занимал должность *кади* в хорезмском селении Рабат-угузи, по которому и получил свою *нисбу*. Затем перебрался в центральные районы Мавараннахра и попал в свиту *амир*а Тукбуги, которого исследователи отождествляют с одним из ближайших советников чагатайского *хан*а Тармаширина (1326–1334) — *амир*ом Насир ад-дином Тукбугой. Тармаширин (его ставка находилась в Нахшабе, совр. Карши) — один из первых монгольских правителей, который со своим ближайшим окружением принял ислам. Это вызвало потребность в более понятной придворным кругам и простым людям тюркоязычной мусульманской литературе, в частности составленной в уже традиционном к тому времени жанре сказаний о пророках. Ар-Р. получил заказ и написал (завершил в 1310-11 г.) ставшее известным сочинение Кисас ар-Рабгузи (Кисас ал-анбийа', Китаб-и Рабгузи). До сих пор оно рассматривалось как литературно-фольклорное, наиболее раннее огуз-кипчакское (по мнению других — чагатайское) произведение и послужило отчасти основой для составления знаменитых древнетюркских словарей (Л.З.Будагова, В.В.Радлова).

Не меньший интерес представляет изучение сочинения ар-Р. в сравнении с *тафсирами*, со знаменитыми арабо- и персоязычными версиями сказаний о пророках, которые автор использовал (в частности, «Кисас ал-анбийа'» Абу Исхака ал-Найсабури, «'Исмат ал-анбийа'» ал-Башагири и т.д.). Он приводит историю 33 пророков (включая Мухаммада), обогащая ее древнетюркскими (монгольскими?) легендами, героями тюркоязычного фольклора. При этом в изложении истории некоторых библейских пророков (Аййуб/Иов, Ибрахим/Авраам и т.д.) версии автора скорее приближены к библейским сюжетам, нежели к *тафсирам* или к другим известным автору мусульманским историям пророков. С другой стороны, можно выделить рассказы, подобные, например, истории Шам'уна/Иуды, который — в отличие от библейских и мусульманских версий — не «продал» 'Ису/Иисуса, а был послан им в «государства Рума» (Малую Азию) для распространения ислама (!) и затем достиг степени пророка (*ан-наби)*. Оригинальны версии историй тех пророков, чьи мнимые могилы (или места, которые они посетили) были и остаются известными и почитаемыми в Средней Азии: Сулайман/Соломон (Тахт-и Сулайман в Оше), Аййуб/Иов (Чашма-йи Аййуб в Бухаре), Данийал/Даниил (Самарканд, городище Афрасиаб), упомянутый Шам'ун ан-наби/Иуда (городище Миздахкан, Ходжейли, Каракалпакия) и т.д.

В определенной мере «Сказание» ар-Р. отразило один из этапов исламизации монгольских и тюркских народов путем исламизации их фольклора, героев древнего эпоса, на который, видимо, в свое время сильно повлияла несторианская традиция; возможно, этим обстоятельством следует объяснить выбор ар-Р. уже устоявшихся в тюрко-монгольском фольклоре библейских (несторианских?) сюжетов.

Сочинение ар-Р. стало одним из самых популярных среди тюркоязычных читателей. Наряду с рукописями (или отрывками из них) известно не менее 20 литографированных изданий этого произведения (с сер. XIX в., Ташкент, Уфа, Куканд/Коканд, Фаргана/Фергана, Каган) и несколько наборных (Казань, Анкара).

Год смерти ар-Р. и место его погребения точно неизвестны. В некоторых районах по течению Кашка-дарьи бытуют легенды, согласно которым могила ар-Р. находится в селении Пудина (в 15 км к западу от Карши), рядом с могилой известного йасавийского *шайха* Кусам-*ата* (один из наставников знаменитого Баха' ад-дина Накшбанда). Легенды превратили ар-Р. в сподвижника пророка Мухаммада, который будто бы велел ему описать его жизнь и жизнь бывших до него пророков. Затем Мухаммад послал его «в тюркские земли» с поручением распространять ислам.

Лит-ра: Кисас ар-Рабгузи / Рук. ИВ АН РУз, № 10252; Путешествия, 268; *Н.Ф.Катанов*. Мусульманские легенды. Тексты и переводы, СПб., 1894 (Записки Императорской Академии наук. LXXV. Приложение, № 3); *С.Е.Малов*. Мусульманские сказания о пророках по Рабгузи // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. V. Л., 1930, 507–525; *он же*. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.–Л., 1951; *Боровков*. Очерк, 26–27; Kıssas-i Enbiya. Ed. Čemiloglu. Ankara, 1994.

И. К.

Равнаки, Файзаллах (Файд Аллах)-*махдум* Ходжаев Шахрисабзи (1892–1978) — потомственный судья и правовед, автор сочинений по истории суфийских братств, библиофил, каллиграф, поэт. Родился в Шахрисабзе, учился в *мадрасе* Кукалдаш в Бухаре, по окончании которой (1919 или 1920 г.) был назначен на должность *кази* Шахрисабза. После ликвидации казийских судов (1929 г.) Р. занимал различные должности во вновь созданных органах юстиции, которые, во избежание последствий резкой секуляризации, пытались согласовать принимаемые законы с некоторыми нормами *шари'ата*. Это побуждало их приглашать на работу бывших *кази*ев, имевших, впрочем, только консультативное право при подготовке новых гражданских и уголовно-процессуальных кодексов, в которых нормы *шари'ата* могли быть учтены лишь формально. Подобное положение, видимо, не устраивало Р., и он, оставив судейскую должность, вернулся в родной город (примерно в 1931 г.). В разгар кампании преследования бывших религиозных деятелей Р., спрятав свои архив и библиоте-

ку, вынужден был бежать в глухие районы Таджикистана, где добывал средства к существованию случайными заработками и традиционными методами врачевания. Вернуться в Шахрисабз он решился только в конце 50-х гг.

Р. — автор около десяти сочинений разного жанра. Из его оригинальных работ можно отметить небольшие трактаты по истории суфийских братств (Рисала-йи тарикат-и ‘ишкийа, Рисала-йи чиштийа), особенностям и технике их ритуала (Рисала-йи джахрийа-йи йасавийа). При этом он упоминает места погребения знаменитых суфийских *шайх*ов Кашкадарьинской долины, иногда подробно описывая сами сооружения, предметы, хранившиеся в *мазар*ах, приводя тексты надгробий. В частности, интересны его заметки о комплексе Катта Лангар, об изготовленном специально для *мазар*а сундуке, в котором хранился халат Пророка, о чем имелась надпись на боковых стенках этого сундука.

Сохранились краткие редакции Р. (с его комментариями) известных сочинений по *фикх*у, подобранные и кодифицированные им применительно к конкретным и наиболее часто встречавшимся в его практике юридическим казусам, нарушениям регламентированных норм поведения (*адаб*) и т.д. Благодаря страстному увлечению Р. традиционным эпистолярным стилем до нас дошли переписанные им (с его же комментариями) письма знаменитых личностей, в частности ‘Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492) и некоторых правителей династии Мангитов/Мангытов (1758–1920). Р. обладал незаурядным поэтическим талантом: образцы его творчества под псевдонимом Рамзи были включены в сборник стихов лучших поэтов Бухары, вышедший в Ново-Бухаре (Кагане) в 1915 г.

Архив и библиотека Р. открыты учеными сравнительно недавно (1997 г.). Помимо его собственных сочинений и образцов его каллиграфических занятий они содержат 100 томов рукописных сочинений по различным вопросам богословия и *фикх*а, суфийские трактаты, поэтические сборники и т.д. Часть этих рукописей переписана профессиональным каллиграфическим почерком самим Р. Здесь же хранится около 500 литографий (по тем же темам), изданных в Индии, арабских странах, Самарканде, Ново-Бухаре (Кагане), Ташкенте, в России. В собрании библиотеки — казийские книги (*дафтар*) из канцелярии шахрисабзского *кази*, составленные не только в Шахрисабзе, но и в других городах Бухарского эмирата. В этой же части архива обнаружены листы с образцами печатей (для сверки их подлинности) должностных и частных лиц того времени. Ныне архив и библиотека Р. хранятся у его потомков в г. Шахрисабзе; улица, где он жил, названа его именем.

В начале 60-х гг. Р. организовал свою *худжр*у и давал частные уроки по чтению Корана (*кира'ат*), практике стихосложения и каллиграфии. Одновременно он продолжал заниматься традиционными видами врачевания, используя как «заговор» (*рукйа / дам солмок*), так и составление особых рецептов по изготовлению травяных настоев. Копии некоторых его рецептов (иногда со ссылками на средневековые медицинские трактаты) сохранились в его архиве в виде особых посланий своим близким и знакомым.

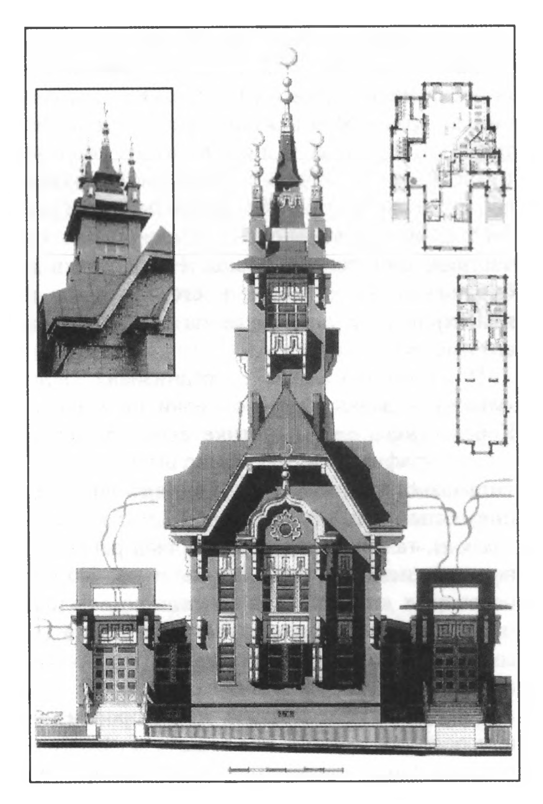
Р. умер в Шахрисабзе и похоронен на пригородном кладбище Арслан-баб. Его могила — объект паломничества его потомков, учеников и почитателей.

Лит-ра: Архив Равнаки; Фихрист-и нусхаха-йи хатти-йи китабхана-йи Равнаки Шахрисабзи. Бакушаш-и *Ш.Вахидов* ва *А.Эркинов*. Кум, Китабхана-йи бузург-и хазрат-и Айаталлах ал-‘Узма Мар‘аши, 1997.

Ш. В., Б. Б.

Рамазан — название мечети в Казани (Республика Татарстан), построенной в 1994 г. по проекту архитектора С.С.Айдарова.

Мечеть расположена в глубине застройки на огороженном участке. Относится к типу двухэтажной мечети с раздельными молельными залами и входами для мужчин и женщин и минаретом в центре крыши. Кирпичное здание с развитым первым этажом и основной, прямоугольной в плане двухэтажной частью, вытянутой по оси север–юг. Женский молельный зал расположен в южной части первого этажа, по сторонам от него — женский и мужской входы в мечеть. Они ведут в раздельные вестибюли, вокруг которых группируются гардероб, комнаты



Рамазан (г. Казань).
Реализованный проект мечети
архитектора С.С.Айдарова

для омовений и служебные помещения. В северной части мечети размещена трехмаршевая лестница на второй этаж. Через проход, фланкированный служебными помещениями, попадаем в анфиладно связанные мужские залы. Главный зал с консольным *михраб*ом на южной стене перекрывается сводом. В центре пересечения скатов сложной, с плавными изгибами крыши возвышается квадратный в плане, двухъярусный минарет, увенчанный центральным и четырьмя угловыми шатрами под полумесяцами. Вход на минарет — по узкой лестнице со второго этажа. По проекту в оформлении фасадов терракотовые по цвету стены сочетаются с белыми криволинейными консолями и декоративными вставками со стилизованным татарским народным орнаментом.

Современное культовое сооружение, в котором традиционное объемно-планировочное решение дополнено женским залом и отдельным входом с соответствующей группой помещений.

Х. Н.

Расулев, Зайнулла (Зайн Аллах б. Хабиб Аллах б. Расул, 1833–1917, г. Троицк) — знаменитый башкирский религиозный деятель, *ишан*, *шайх* братства накшбандийа. Родился в деревне Шарип Троицкого уезда Оренбургской губернии в семье *мулл*ы. Учился в *мадрас*е своей деревни, затем — Троицка. По завершении учебы (1859 г.) — преподаватель (*мударрис*) *мадрас*ы и *имам-хатиб* мечети в деревне Ак-Хужа (близ Верхнеуральска, Оренбургская губерния).

Еще в годы учебы Р. З. стал интересоваться суфизмом, в 1859 г. *шайх* ‘Абд ал-Хаким посвятил его в учение одной из школ братства накшбандийа. Мистический путь познания божественной истины Р. З. постигал в Стамбуле (1869–1870), куда он прибыл из Макки/Мекки и где он получил «разрешение» (*иджаз-нама*) от одного из *шайх*ов братства накшбандийа быть духовным наставником (*муршид*ом).

Вернувшись в родную деревню, Р. З. ввел ряд новшеств в суфийскую практику местных мусульман: громкий *зикр*, празднование рождения Пророка (*маулид*), ношение четок и т.д. Представители официального духовенства обвинили его в «ереси» и враждебной деятельности против властей. По их доносу он был арестован и в январе 1873 г. сослан в Вологодскую губернию (через три года переведен в г. Кострому). По возвращении из ссылки (1881 г.) Р. З. совершил второй *хаджж*, а в 1884 г. поселился в г. Троицке как *имам-хатиб* Пятой соборной мечети. Там же он основал ставшую знаменитой новометодную школу (*мадраса*) Расулийа, которая сыграла большую роль в распространении ислама среди кочевых казахов.

Р. З. пользовался огромным уважением и у джадидистов, и у кадимистов. Он публично выступал в печати за реформу исламских институтов, за введение нового метода обучения в школах. Глубокие познания в *шари'ате*, поразительные способности врачевания гипнозом, приемами тибетской меди-

цины, дар провидения снискали ему огромный авторитет. Как *муршид* братства накшбандийа, согласно источникам, он имел множество учеников (*мурид*ов) — татар, башкир, казахов, туркистанцев и даже индийцев. Среди известных его сторонников — джадидисты Галимджан Баруди, Ризаэтдин Фахретдинов и др.

Р. З. дружил с известным поэтом М.Акмуллой, оказывал ему моральную и материальную поддержку.

Печатные труды Р. З. сыграли положительную роль в религиозном и национальном пробуждении тюркских народов России.

Лит-ра: *Рида' ад-дин б. Фахр ад-дин.* Шайх Зейнеллах хезретнын терджема-йи халы. Оренбург, 1917; *В.Б*[*артольд*]. Шейх Зайнулла Расулев // Мусульманский мир. Пг., 1917. Вып. I, 73–74; *Валидов.* Очерк, [204–205]; Башкорт адабияте тарихе. Уфа, 1990, 2, 136, 182; *А.Расих.* Ишан оныгы // Казан утлары. 1990, 1, 8–68; 2, 15–83; *Фархшатов.* Народное образование, 83–85.

М. Ф.

Расулийа — известная новометодная школа (*мадраса*) при Пятой соборной мечети г. Троицка. Основана в 1884 г. на средства казахского *бая* Алтынсарина знаменитым башкирским *шайх*ом, *имам*ом-*хатиб*ом и *мударрис*ом Зайнуллой Расулевым.

В первые годы существования Р. была чисто конфессиональным учебным заведением, которое давало религиозное воспитание и готовило духовных руководителей мусульманских общин. В программе обучения преобладали религиозные дисциплины. Но *мударрис* Зайнулла был противником схоластики, господствовавшей тогда в религиозных школах ислама, поэтому в его *мадрас*е лучшие учащиеся (*шакирд*ы) не столько зубрили традиционную логику и *калам*, сколько постигали суть учения пророка Мухаммада по первоисточникам — Корану и *хадис*ам, а также по новаторским трудам Г.Курсави и Ш.Марджани.

С 1893 г. *мударрис* Зайнулла начал реформировать свою школу — ввел звуковой метод обучения, классно-урочную систему, изучение светских дисциплин. К началу XX в. Р. превратилась в популярное полусветское учебное заведение, а также в центр религиозной жизни зауральских башкир и казахов Уральской и Тургайской областей. Она имела 11-летний учебный курс. Целью *мадрас*ы провозглашалась подготовка молодых людей в *мулл*ы и учителей (*мугаллим*ов, араб. ед.ч. *му'аллим*) для начальных мусульманских школ (*мектеб*, араб. *мактаб*). Программа преподавания включала вероучение, татарский, арабский и русский языки, чистописание, чтение, заучивание и толкование Корана и *хадис*ов, математику, российскую, татарскую и всеобщую историю, историю ислама и священную историю, теологию, мусульманское право, логику, этику, гигиену, географию, естествознание, физику, химию, зоологию и педагогику.

В 1913 г. в Р. было 13 преподавателей и 240 учащихся (*шакирд*ов), из которых половина проживала при *мадрас*е.

Школа содержалась на пожертвования. На средства меценатов (в том числе самого *ишан*а Зайнуллы, который лично внес 19 тыс. руб.) были куплены и два главных здания Р. В начале XX в. обучение стало платным (8 руб. в год). При *мадрас*е имелась богатая библиотека, которой Зайнулла Расулев завещал бесценную коллекцию своих книг и 3,5 тыс. руб. в *вакф*.

Р. была закрыта в первые годы советской власти.

Лит-ра: *Фархшатов.* Народное образование, 84, 87, 89; см. также лит-ру к ст. Расулев, Зайнулла.

М. Ф.

Ринат — мусульманский религиозно-просветительский центр (МРПЦ), расположенный в западной части г. Альметьевска (Республика Татарстан). Построен в 1999 г. (архитекторы А.М.Замалиев и Ф.М.Мавлетов, инженеры С.С.Абдуллин, В.И.Маслова, А.А.Гараев).

Четырехэтажное здание мечети состоит из двух квадратных в плане объемов, примыкающих друг к другу по оси север–юг и покрытых плоской крышей. В южном размещен молельный двусветный зал 24×24 м и высотой 7 м, перекрытый куполом диаметром 18 м. Высота наружной оболочки купола достигает от уровня пола первого этажа 25 м. В северной половине здания расположены вестибюль, служебные комнаты и помещения религиозно-просветительского цент-

ра. Главный вход в МРПЦ и мечеть с северного торца выделен высоким порталом с подковообразным завершением. К нему ведет широкая лестница. Эту половину здания прорезает высокий (57 м) восьмигранный минарет, увенчанный стрельчатым куполом. Углы зального объема акцентируют четыре аналогичные по форме, но меньшие по высоте минарета (36 м), увенчанные изящными восьмигранными шатрами. Оконные проемы здания по высоте двух верхних этажей объединены узкими ризалитами со стрельчатыми нишами. Общее колористическое решение МРПЦ построено на сочетании краснокирпичных стен, бежевых ризалитов, золоченых куполов, зеленых балконов *азанчи* и шатров минаретов и темно-коричневых стен цокольных этажей и вставок ризалитов. Белые детали минаретов и переплеты окон подчеркивают общую цветовую гамму здания. Интерьеры молельного зала украшены изразцовыми плитками. Пять хрустальных объемных люстр освещают декоративное богатство зала и подчеркивают глубину купола.

Р. — один из крупнейших в Татарстане и Поволжье мусульманских религиозно-просветительских центров с купольным залом.

Х. Н.

Рукйа (араб.; тюрк. *дам солмок*; «заклинание», «заговор») — один из самых древних и широко распространенных в Центральной Азии ритуалов, совершаемых для исцеления от физических и душевных недугов, избавления от сглаза и злых чар. В местной традиции существовала специальная литература, содержащая обоснование законности этого ритуала (со ссылками на *хадис*ы), условия и порядок его проведения, перечень молитв (*ду'а'*), соответствующих *сур* и *айат*ов Корана. Главное условие совершения Р. — подготовленность лица (как правило, это *мулла*), исполняющего ритуал. Этот человек должен понимать смысл читаемых им фрагментов Корана и молитв, обладать необходимыми религиозными знаниями и соблюдать предписания *шари'ат*а — только при этих условиях можно надеяться на помощь ангелов, охраняющих мусульман. Цели и порядок Р. зависят от конкретного случая. Например, больного с температурой или в ознобе укладывают (или сажают) так, чтобы исполняющий ритуал был обращен лицом к Мекке (*кибла*) и одновременно — в сторону больного. Затем читается молитва со славословиями Аллаху и Пророку, далее семь раз повторяется первая *сура* Корана (ал-Фатиха), определенные *айат*ы *сур* ал-Бакара (2:102, 137, 162, 163, 255–256, 283, 286) и Ал 'Имран (3:1, 2). После этого произносят на арабском языке (с переводом на местный язык) собственно формулы заговора: «Именем Аллаха заклинаю тебя от всякого вреда и от дурного глаза всех живых существ! Именем Аллаха заклинаю тебя, и да исцелит тебя Аллах» и т.п. Примерно так же (с несколько иным набором формул и заменой некоторых *айат*ов) совершается Р. в случае травмы при падении, нарушении функций внутренних органов, психического расстройства и т.д. Некоторые *мулл*ы допускают отклонения от установленного порядка: подбирают другие *сур*ы и *айат*ы (часто Йа син, три последние *сур*ы), перед началом ритуала «очищают» себя, трижды читая Престольный *айат* (2:255–256). Варьируется и число прочтений ал-Фатихи (3, 7, 11 и 40 раз). Иногда в Р. включают чтение популярных *касид* (в частности, Касида ал-Бурда, Касида ал-Амали). При отсутствии положительного результата ритуал Р. может быть повторен несколько раз, хотя обычно совершается один-два раза в день.

Если причиной болезни считается сглаз, то допускается проведение особого ритуала под названием «вода и земля». Сначала (одним из вышеописанных способов) заговаривают сосуд с водой и горсть земли, эту воду дают больному, а горсть земли рассыпают у порога дома с проговариванием соответствующих формул молитвы. Иногда вместо воды заговаривали соль, пищу или одежду. К Р. прибегали также в случае необходимости отвести порчу от дома, предметов быта, домашних животных.

Спорным был и остается вопрос о допустимости денежного или иного вознаграждения за проведенные Р. Большинство ханафитских *'улама'* считали правомочным требовать плату за Р. в случае положительного действия. Если же исполнитель ритуала с самого начала намеревался получить вознаграждение, то Р. не достигает желаемой цели.

Местные «реформаторы» конца XIX — начала XX в. (джадидисты) и «обновители» ислама советского времени (*муджаддидийа*) считали Р. действием, противоречащим *шари'ату* и используемым шарлатанами с целью заработать на невежестве простых людей — за ним, по их мнению, кроется еще один из недопустимых способов «продажи Корана». Еще большее неодобрение (как со стороны «реформаторов», так и со стороны «традиционалистов») вызывала и вызывает практика лечения и «изгнания *джинн*ов» так называемыми *бахши*, сопровождающими «исцеление» игрой на музыкальных инструментах (чаще всего ударных), периодическими выкриками и ритмическими движениями. Такое же отношение у них к действиям бродячих *дарвиш*ей-каландаров, которые с целью «изгнания *джинн*ов», вселившихся в больного, исполняли вокруг него нечто похожее на «громкий» *зикр* (*джахр*) с ритуальным танцем (*ракс*).

В настоящее время Р. сохраняет свою популярность в регионе.

Лит-ра: *Мухаммад Йусуф Байани*. Шаджара-йи Хваразм-шах. Рук. ИВ АН РУз, № 9596, л. 496а; *'Адил, Мухйи ад-дин Нассар*. Ар-Рукйа мин алджанн ва-мин 'айн ал-инсан. Танта, 1991; полевые исследования авторов.

Б. Б., М. Кам.

С

Сагана — однокамерное наземное либо полуподземное могильное сооружение из жженого или сырцового кирпича, со сводчатым или плоским перекрытием. Этимология слова не вполне ясна; в документах (*вакф-нама*) и некоторых позднейших сочинениях местных авторов встречается форма *сакана* (с *каф* вместо *г*). В Бухаре С. ориентированы по линии север–юг, изголовье — на севере, с отклонением до 3–7 градусов на запад, реже — на восток. В Х^{в}аризме/Хорезме, где направление *кибл*ы иное (юго–юго-запад), С. соответственно ориентированы по линии запад–восток (изголовье — на западе); все С. здесь наземные. Средние параметры: погребальная камера — от 2 до 2,5 м в длину, ширина 0,7–1,5 м, высота 0,8–1,4 м. По сути — это однокамерные *дахм*ы упрощенной конструкции, утратившие площадку для установки надгробий.

С. предназначены для одиночных погребений, хотя известны случаи подхоронений (например, мать + незамужняя дочь, отец + бездетный сын), когда кости предшествующего покойника сдвигались в северо-восточный (Бухара) либо в северо-западный (Хорезм) углы. Редкий случай — С. для супружеских пар, они разделены в интерьере стенкой. Часто встречаются несколько пристроенных друг к другу С. (до 12 и более в ряду), предназначенных для семейных захоронений. Известны полые С., возведенные над погребальными камерами классических регламентированных конструкций: впускная яма (*шакк*, *хуфра*) с подбоем (*лахд*) для покойника.

Известно, что С. строились впрок; некоторые зажиточные люди покупали небольшие участки на *мазар*ах и оплачивали строительство нескольких (а иногда и нескольких десятков) С., часть которых передавалась безвозмездно тем, кто не в состоянии был позаботиться о месте своего будущего погребения. Такие акты добровольных пожертвований официально оформлялись в виде документов (*вакф-нама*). Традиция строительства С. впрок продолжается и поныне.

Самые ранние С. относятся к X–XI вв., но не исключена и более ранняя дата. Некоторые средневековые богословы, а также современные местные знатоки *шари'ат*а (например, преподаватель *мадрас*ы Мир-и 'Араб — 'Абд ал-Гафур Рауфи ал-Бухари), отмечая появление особой конструкции погребений в Бухаре и Хорезме, объясняют это тем, что в этих регионах почва содержит зна-



Сагана и *дахмы* начала XX в. Некрополь Чхар Бакр (Бухара).
Фото А.Самойленко

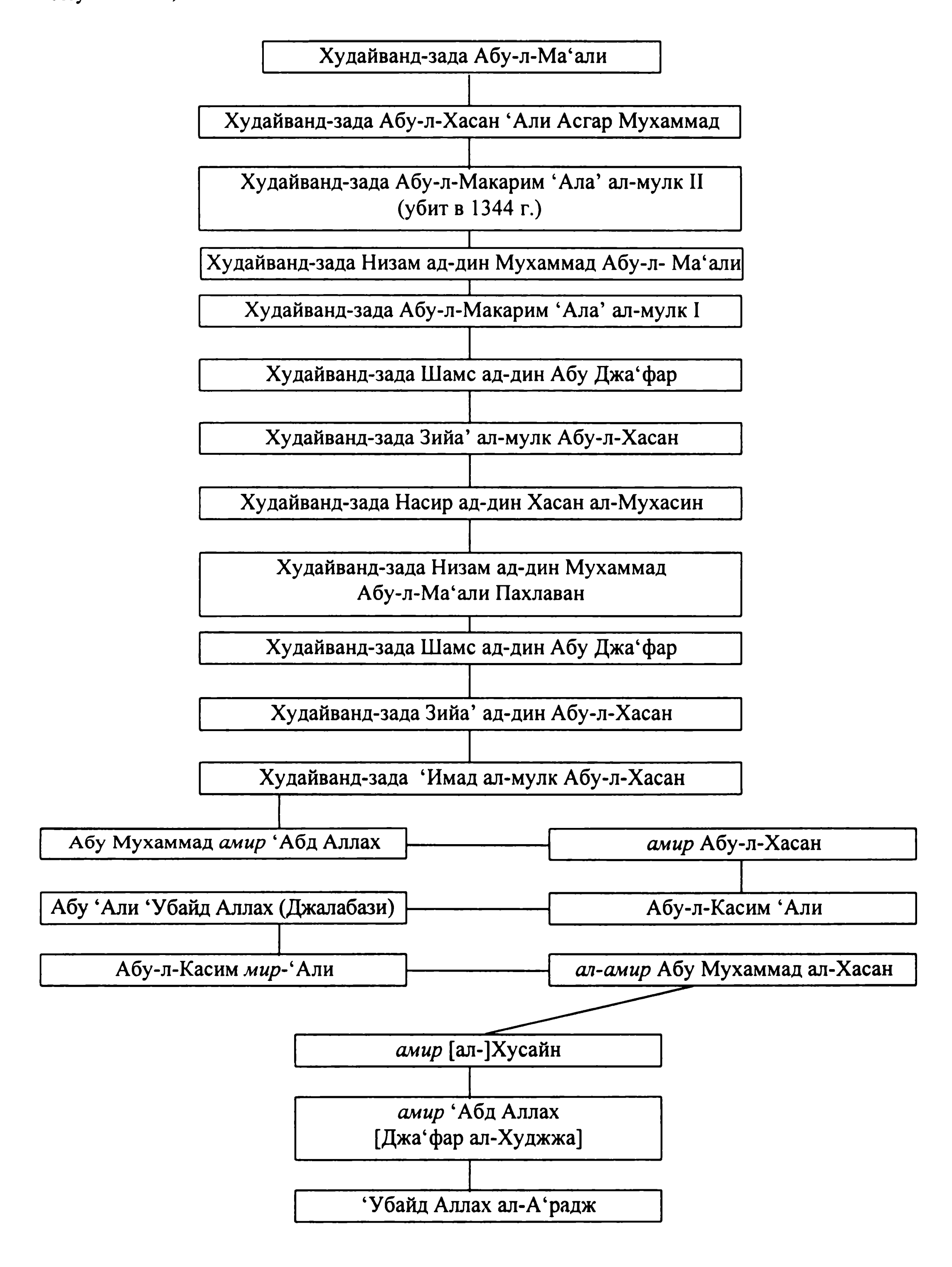
чительное количество солей, под воздействием которых разлагаются даже кости покойников. Между тем, согласно представлениям суннитов о Судном дне и воскресении (*йаум ал-кийама*), «кости покойников вновь обрастут плотью», чтобы умершие предстали «на суд Божий». Отсюда и стремление изолировать костяк от соленой почвы: на дно С. стелили камышовую циновку (*буйра, чийа*), которая довольно устойчива к воздействию солей и влаги. В Хорезме, где концентрация почвенных солей самая высокая в регионе, С. возводят на особых платформах из стволов тутовника или местной разновидности карагача (гуджум) с камышовыми настилами. В настоящее время камышовые подстилки часто заменяют промышленным рубероидом. До сих пор С. остается самым распространенным погребальным сооружением Бухары и Хорезма. На больших некрополях (например, Хазрат-и Имом в Бухаре, Шах-и Мардан в Хиве) существуют специальные бригады, занимающиеся возведением С.

Лит-ра: ЦГА РУз, фонд И-323, документ № 1245/4; *Аминджан Пулат*. Бухара, 2, 543–544; *E.G.Nekrasova*. The burial structures at the Chor-Bakr necropolis near Bukhara from the late 18th till the 20th centuries // MCRCA. Vol. 1, 1996, 369–384.

Б. Б., Е. Н.

Садат-и Тирмиз («термезские *саййиды*») — клан потомков Пророка, возводящий свою родословную к одному из внуков 4-го шиитского *имам*а Зайн ал-ʻабидина ʻАли б. ал-Хусайна (ум. в ал-Мадине/Медине в 710 или 712 г.) — ʻУбайд Аллаху ал-Аʻраджу. Внук последнего, ал-Хусайн Абу ʻАбд Аллах, перебрался в Самарканд, а затем в Балх, где его единственный сын, ал-Хасан Абу Мухаммад, был назначен *накиб*ом («главой» рода). Впоследствии во многих городах Центральной Азии (Балх, Тирмиз/Термез, Марв/Мерв и т.д.) должность *накиб*а (или *накиб ан-нукаба'*) стала передаваться потомкам этой ветви рода. В обязанности *накиб*а входило «управление делами *саййид*ов» города и области, назначение последних на особые саййидские должности, определение достоверности их родословной и на этом основании выдача «охранных грамот», освобождавших их от налогов, и т.п. Это обстоятельство побуждало *саййид*ов (в том числе и

(Источник: текст эпитафии Абу-л-Ма‘али)



термезских) вести свои родословные хроники, которые со временем приобретали вид полулегендарных историй, не всегда сохраняющих точную последовательность имен. Время от времени по инициативе кого-нибудь из именитых представителей этого рода обветшалые родословные записи переписывались и редактировались, при этом в новые варианты родословных вносились пристрастные коррективы (в пользу конкретного заказчика).

Особым статусом С. Т. старались воспользоваться современные им политические деятели. Так, согласно семейным хроникам С. Т., упомянутый ал-Хасан Абу Мухаммад написал рекомендательное письмо *халифу* ал-Мунтасиру (861–862) с ходатайством оказать милость «предку» Саманидов (875–999), некоему Аркуку, который будто бы являлся потомком персидского полководца Бахрама Чубина. Просьба была удовлетворена, и Аркук был назначен правителем Балха. В благодарность за ходатайство Аркук передал Термез во владение ал-Хасану Абу Мухаммаду, потомков которого стали именовать *саййид*ами Термеза, подчас независимо от места их проживания. Позже, когда Саманиды правили в Мавараннахре и на сопредельных территориях, они старались обласкать С. Т. Дружеские отношения между этими родами были скреплены брачными узами: дочь Исма‘ила Самани, Мах-и Сима, была выдана замуж за *саййид*а ‘Абд Аллаха Абу Мухаммада. Прямые потомки от этого брака стали присоединять к своим именам древнеиранский почетный титул *худайванд-зада*.

Другой случай, когда один из термезских *саййид*ов был вовлечен в политические события, связан с противостоянием хорезм*шах*а ‘Ала’ ад-дина Мухаммада (1200–1220) и аббасидского *халиф*а ан-Насира (1180–1225). В результате ‘Ала’ ад-дин Мухаммад объявил, что Аббасиды узурпировали власть, и велел читать *хутб*у на имя «законного» *халифа* из числа С. Т. — *худайванд-зада* ‘Ала’ ал-мулка I. Дальнейшая судьба «контр-*халифа*» неизвестна, и только в более поздних родословных термезских *саййид*ов его имя сопровождается *лакаб*ом *аш-шахид* («мученик за веру»). Во всяком случае, политических последствий этот акт не имел, и главы С. Т. продолжали быть лишь владетелями Термеза. В качестве таковых они остались и после монгольского завоевания. В источниках, в частности, упоминается владетель (*сахиб*) Термеза *худайванд-зада* ‘Ала’ ал-мулк II, который имел собственное войско из 4 тыс. всадников. Во время междоусобиц среди Чагатаидов он присоединился к одному из них — Халил Аллаху, сыну Йасавура (?), и помог ему захватить власть в Мавараннахре. Вскоре, однако, Халил Аллах по навету заподозрил этого *саййид*а в притязаниях на престол и приказал казнить его (1344 г.).

Некоторое время спустя (в 1371 г.) в самаркандском мятеже против Тимура (1370–1405), во главе которого стояли *амир* Муса, *амир* Йасури, *шайх* Абу-л-Лайс ас-Самарканди (по-видимому, потомок и тезка самаркандского *факиха* X в.), принял участие один из С. Т. — *худайванд-зада* (или *хан-зада*) Абу-л-Ма‘али ат-Тирмизи. Тимур жестоко подавил восстание, казнив почти всех его организаторов; из уважения к духовенству и семье Пророка помилованы были лишь Абу-л-Лайс ас-Самарканди (отпущен в Макку/Мекку) и юный Абу-л-Ма‘али, которого, однако, переселили из Термеза в Шахрисабз. Последний прожил там до глубокой старости и был похоронен (26 *джумада* I 859/15.05.1455) около городской соборной мечети. Возведенная при Улуг-*бек*е (1409–1449) над ним и его потомками усыпальница получила название Гунбаз-и саййидан («Усыпальница *саййид*ов») или Дар ас-сийадат («Прибежище *саййид*ов»). На надгробии Абу-л-Ма‘али сохранился наиболее ранний (из дошедших до нас) вариант родословной С. Т.

Другие члены рода С. Т. продолжали жить в Термезе, и представители правящих династий сохраняли к ним традиционное почтение. В доме *худайванд-зада* ‘Ала’ ал-мулка III останавливался Тимур, возвращаясь из индийского похода (1399 г.) и очередного похода на запад (1404 г.). Однако С. Т. уже не играли сколько-нибудь заметной политической роли, и их духовный авторитет основывался лишь на святости рода.

С. Т. охотно завязывали родственные отношения с Тимуридами (1370–1506) и Шайбанидами (1500–1603), в результате чего вместо традиционных мусульманских имен их часто стали нарекать тюрко-монгольски-

ми именами и титулами. Считается, что часть нынешних потомков С. Т. — салаватские *х^вaджи* (по названию селения под Термезом — Салих-абад), которые до недавнего времени были хранителями семейной усыпальницы Султан-садат. Называя себя узбеками, они тем не менее не забывают о своем саййидском происхождении. Имевшиеся у них родословные были утеряны в период советской власти.

Лит-ра: *Ибн ал-Асир*. Ал-Камил фи-т-та'рих. Каир, 1348 (1929-30), IX, 313; *'Ала' ад-дин ал-Джувайни*. Та'рих-и Джахангушай / Мухаммад Казвини. Бриль, 1334/1916, II, 97, 122, 364–365; Путешествия, 276, 280; *'Али Йазди*. Зафар-нама, 39б, 145б, 148а; *Фасихи, Ахмад б. Джалал ад-дин Мухаммад ал-Хавафи*. Муджмал-и Фасихи (Фасихов свод) / Пер., примеч. и указ. Д.Ю.Юсуповой. Таш., 1980, 70, 95; *А.А.Семенов*. Происхождение Термезских сейидов и их древняя усыпальница «Султан-садат» // ПТКЛА. Год 18-й (17). Таш., 1914, 3–20; *В.В.Бартольд*. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // *Бартольд*. Соч., 1, 439; *он же*. Улугбек, 31, 43; *он же*. Термез, 505–506; *Массон, Пугаченкова*. Шахрисябз, 63–64; *З.М.Буниятов*. Государство хорезмшахов-Ануштегинидов. 1097–1231. М., 1986, 85; *D.DeWeese*. The Descendants of Sayyid Ata and the rank of Naqib in Central Asia // JAOS. 1995, 115, 615–625. См. также лит-ру к ст. ал-А'радж.

Б. Б.

Садр-и Зийа (Дийа'), Мухаммад Шарифджан-*махдум* (1867–1938) — известный *кази* Бухары, поэт, историк, автор прозаических и поэтических произведений, библиофил и каллиграф. Родился в Бухаре, в семье *кади* 'Абд аш-Шукура (ум. в 1889 г.), который и занимался его религиозным образованием. Затем С. З. учился в разных *мадрас*ах Бухары, его учителями были *муфтий* 'Иса-*махдум* и *кази-калон* (верховный судья) Бухары Бадр ад-дин (уб. в 1920 г.). Сильное влияние на него оказал также знаменитый историк и меценат Ахмад Даниш (1827–1897).

Примерно в 1916 г. С. З. был назначен *ка-зи*ем г. Карши, где он прославился своими беспристрастными судебными решениями, неоднократно вступая в открытые конфликты с местной аристократией и представителями администрации бухарского *амир*а *саййид*а 'Алим-*хан*а (1910–1920). После свержения последнего С. З. переехал в Бухару и работал в Комитете по делам *вакф*ов Бухарской Народной Советской Республики до момента ее ликвидации (1924 г.). Слабое здоровье вынудило его отказаться от предложений новой власти к сотрудничеству, и всю оставшуюся жизнь С. З. посвятил пополнению своей библиотеки и творчеству. Он успел написать более 60 произведений, собранных в 11 томах, которые ныне хранятся в фондах Ташкента (ИВ АН РУз), Бухары (фонды Бухарского музея-заповедника) и в библиотеке его потомков (г. Шахрисабз). Среди них его поэтические сборники со стихотворными хронограммами (*та'рих*) на время строительства крупнейших памятников архитектуры, на знаменательные события, на даты смерти множества исторических лиц; около десяти биографических сборников (*тазкира*), посвященных прежним и современным ему поэтам, религиозным деятелям, каллиграфам и т.д. Оригинальны историко-политические сочинения С. З. («История бухарской революции», «Причины бухарской революции»), биографический дневник, в котором можно найти уникальные зарисовки религиозной обстановки, культурной и политической жизни Бухары конца XIX — начала XX в.

Будучи страстным библиофилом, С. З. составлял списки частных библиотек и книг, хранившихся в крупнейших *мадрас*ах Бухары, описывая по возможности историю их сложения, прослеживая движение наиболее уникальных экземпляров из одной библиотеки в другую. В этом отношении наиболее полным и информативным является его библиографическое сочинение о частной библиотеке Шарифджан-*махдум*а. Он оставил также серию небольших компилятивных сочинений с подробными биографиями знаменитых бухарских *'улама'* и *суфи*ев ('Абд ал-Халика ал-Гидждувани, *имам*а Абу Хафса ал-Бухари и др.) и описанием ритуалов паломничества (*зийара*) к их могилам. Произведения С. З. до сих пор не изданы и мало изучены.

Собственная библиотека С. З. насчитывала около 800 томов (на арабском, персидском и тюркских языках), примерно половина из них ныне хранится в фондах ИВ АН РУз. В них собраны автографы некоторых произведений Джами, Нава'и, *х^вaджи* Ахрара-*вали*. Библиофилу удалось также собрать

редкие списки Корана, переписанные якобы знаменитыми каллиграфами — Ибн Муклой (ум. в 938-39 г.), Ибн Баввабом (ум. в 1022-23 г.), Джалал ад-дином Йакутом ал-Муста'сими (ум. в 1297-98 г.). Видимо, в свою бытность *кази*ем г. Карши он приобрел один лист знаменитого «Корана 'Усмана», хранившегося в Катта Лангаре (ныне этот лист — в рукописном собрании ИВ АН РУз).

Умер С. З. в Бухаре, там же похоронен.

Сочинения: Асами-йи кутуб-и кутубхана-йи хусусий Шарифджан махдум. Рук. ИВ АН РУз, 2460; Тазкират ал-хаттатин. Рук. ИВ АН РУз, № 1304/III; Тазкират аш-шу'ара'. Рук. ИВ АН РУз, № 61; Руз-нама. Рук. ИВ АН РУз, № 2277.

Лит-ра: *Садр-и Зийа'*. Навадир-и Зийа'ийа. Бакушаш-и Мирза Шукур-заде. Тихран, 1388; *Р.Ха-дизаде*. Источники к изучению таджикской литературы второй половины XIX и начала XX века. Сталинабад, 1956, 62–69; *У.Хамраев*. Бир шахсий кутубхона ва унинг каталоги хакида // Научные работы и сообщения АН Уз. ССР. Кн. 6. Таш., 1963, 387–396; *Сиддиқий, Сахабиддин*. Садри Зиё ва тазкирахойи у Душанбе, 1987 (неопубликованная рукопись); *Sh.Vahidov, Af.Erkinov*. Le fihrist (catalogue) de la bibliothèque de Sadr-i Ziyâ': une image de la vie intellectuelle dans le Mawarannahr (fin XIX[e] — début XX[e] siècle) // CAC. 1999, № 7, 141–173.

Ш. В.

Саййил (*саййил-байрам*) — древний праздник народов Средней Азии (в основном тюркоязычных). Точная этимология слова не выяснена; современные тюркоязычные жители долины Кашка-дарьи, Сурхан-дарьи и Самарканда толкуют С. как «весенние праздничные гуляния», которые приходятся на время цветения трав в степи (конец апреля — начало мая). Календарно он примерно соответствует древнеиранскому празднику *гул-и сурх* и часто отождествляется с ним. С. обычно проводится в близлежащих крупных святынях (*мазар, аулийа'-джай*) и начинается с чтения Корана и посещения (*саййил-зийарат*) могил предков и «святых» и завершается праздничными застольями (*дастархан*). Женщины и мужчины празднуют, как правило, отдельно, причем женщины имеют преимущество в выборе места, где они могут расстелить «свой *дастархан*». После застолья они обязательно собираются в круг, распевают старинные песни (иногда на слова знаменитых авторов — ал-Йасави, Джами, Навои, Машраба и др.). Внешне обряд очень напоминает «громкий» (*джахр*) *зикр*, хотя исполнительницы не всегда знают, что такое вообще *зикр*, а все суфийские «герои-мученики» (например, Мансур ал-Халладж) для них просто *аулийа'* («святые»).

Местные (чаще всего деревенские) *мулл*ы и *имам*ы воспринимают эти праздники вполне лояльно, стремясь лишь «освятить» их своим присутствием и соответствующими ритуалами (коллективный *намаз*, чтение Корана и т.п.). Более критически настроены «городские» *имам*ы, традиционно усматривающие в С. и подобных празднествах (особенно в ритуале *саййил-зийарат*, обычно сопровождаемом растиранием «святой» пыли могил по лицу, целованием надгробий, подвязыванием цветных тряпочек на деревьях и *туг*ах и т.п.) «неисламские» обычаи. Традиция празднования С. продолжает существовать и даже обрастает новыми ритуальными действиями (например, добровольной *чилла* до или после С.).

Лит-ра: *Аминджан Пулат*. Бухара, 2, 481–482.

Б. Б.

ас-Сам'анийа — династия ученых Марва/Мерва, пять поколений которой за два столетия (XI–XII вв.) внесли весомый вклад в мусульманскую науку и религию. Наиболее ранний представитель этого дома — Мухаммад б. 'Абд ал-Джаббар Абу Мансур ас-Сам'ани (ум. в 1058 г.), *факих*-ханафит, *мухаддис*, толкователь Корана, лексикограф, грамматик, автор известных в свое время сочинений. «Опровержению» его взглядов как судьи-ханафита посвятил свой полемический трактат *факих*-шафи'ит Абу 'Асим ал-'Аббади (ум. в 1066 г.) Китаб ар-радд 'ала-л-кади ас-Сам'ани. Два его сына, 'Али и Мансур, обучавшиеся у него, преуспели как ханафитские *факих*и и *мухаддис*ы. Абу-л-Касим 'Али возглавил ханафитов и пользовался влиянием в Мерве; его сын Абу-л-'Ала' Гали также слыл искусным *факих*ом-ханафитом. Однако подлинную славу дому ас-С. принес Мансур б. Мухаммад Абу-л-Музаффар ас-Сам'ани (1035–1096), создавший соб-

ственную школу многочисленных учеников и сыгравший решающую роль в переходе дома ас-С. в ряды приверженцев шафи‘итского *мазхаба*.

В 1069 г. он прибыл в Багдад, участвовал в диспутах с *факих*ами разных школ, познакомился с известным ученым *шайх ал-ислам*ом Абу Исхаком аш-Ширази (ум. в 1083 г.), затем отправился необычным путем в Хиджаз (в паломничество), но был пленен бедуинами. Профессиональные знания помогли ему уладить конфликт, возникший у бедуинов по брачному вопросу, и в благодарность за это они освободили его и доставили в Макку/Мекку. Там он неотлучно сопровождал аскета, авторитетного *мухаддиса*, *шайха* Са‘да б. ‘Али Абу-л-Касима аз-Занджани (990–1077), который оказал на него, видимо, сильное влияние. Только через семь лет он вернулся в родной Мерв, но уже отступившим от учения Абу Ханифы; его сыновья и внуки впоследствии также проповедовали шафи‘итский *мазхаб*. Официальная процедура перехода в *мазхаб* аш-Шафи‘и состоялась в 1076 г. в резиденции наместника Мерва в присутствии *имам*ов обеих школ и вызвала брожение среди жителей города, обострилось соперничество между ханафитами и шафи‘итами, врата Старой мечети были закрыты. Абу-л-Музаффар с группой единомышленников и в сопровождении алидского *шайха зу-л-маджрдайн*а Абу-л-Касима ал-Мусави отправился в Тус, оттуда — в Нисабур/Нишапур, где он был принят с великим почтением в ведомстве Низам ал-мулка. Ему поручили возглавить в *мадрас*е ан-Низамийа суфийское «собрание» (*маджлис ат-тазкир*). В этой должности он вскоре преуспел благодаря тому, что хранил в памяти множество рассказов, острот, стихов. По возвращении в Мерв он уже возглавил «собрание /семинар по догматическому толкованию» (*маджлис ат-тадрис*) в шафи‘итской *мадрасе*.

Абу-л-Музаффар ас-Сам‘ани оставил большое число учеников (более 50), которым преподавал *фикх* и *хадис*ы, устраивал «диктовки» (*амали*) и диспуты. Многие из них стали известными *факих*ами и *мухаддис*ами и, в свою очередь, оказались учителями его внука — знаменитого Абу Са‘да ас-Сам‘ани. Среди них: Ибрахим Абу Исхак ал-Марваррузи (1061–1139) — любимец Абу Музаффара, опекун и воспитатель Абу Са‘да ас-Сам‘ани, аскет, авторитетный *мухаддис*, с мнением которого считались знатные люди (скончался от ран, пораженный стрелами во время борьбы хорезм-*шах*ов за власть); Абу Хафс аш-Шизари ас-Сарахси (1058–1135) — благочестивый подвижник, глубокий знаток Корана, *хадис*ов, *фикх*а, догматических расхождений, автор полемических сочинений Китаб ал-и‘тисам, Китаб ал-интисар и т.д.; Абу Тахир ас-Синджи ал-Марвази (1071–1153) — *му’аззин*, проповедник, обучавшийся в Нишапуре, Исфахане, Багдаде, проповедовавший в Старой мечети Мерва и руководивший в *мадрас*е «собранием /семинаром по догматическому толкованию»; ‘Абд ар-Рахман б. ‘Али ан-Ну‘айми ал-Муваффаки, известный как ал-Барбабази (от названия квартала в Мерве; ум. в 1147 г.) — чрезвычайно набожный *мухаддис*, обучался в Бухаре, Тусе, жил в Старой мечети Мерва, где руководил пятикратными молитвами и замещал проповедника, под его руководством Абу Са‘д ас-Сам‘ани изучал Китаб ал-интисар своего деда; ‘Абд ар-Раззак б. ‘Абд Аллах Абу-л-Ма‘али (или Абу-л-Махасин; 1067–1121) — *вазир султан*а Санджара, знаменитый «*имам* Нишапура», сын неграмотного *дихканин*а, достигший высокого положения, организатор диспутов и сам страстный полемист, за что и получил прозвище аш-Шихаб («Падающая звезда»).

Помимо преподавания Абу-л-Музаффар ас-Сам‘ани известен и как автор сочинений (около 10), написанных с позиций убежденного шафи‘ита и посвященных (кроме «Комментария к Корану») *хадис*ам и *фикх*у. Среди сочинений по *хадис*ам — Минхадж ас-сунна («Путь *сунны*»), упомянутое Китаб ал-интисар («Торжество»), ар-Радд ‘ала-л-кадарийа («Опровержение кадаритов»). Большим авторитетом у шафи‘итов пользовались его сочинения по методологии права (*усул ал-фикх*) и расхождениям (*ал-хилаф*) среди *факих*ов по частным вопросам. К первым относят прежде всего ал-Кавати‘ («Решающие доводы»), заменившее, по мнению шафи‘итов, все написанное прежде в этой области; ко вторым — ал-Бурхан («Доказательство»), охватывавшее около тысячи спорных вопросов, ал-Аусат («Среднее») и

ал-Мухтасар («Сокращенное»), которое в других регионах называли ал-Истилам («Истребление») и которое было написано как возражение Абу Зайду ад-Дабуси (ум. в 1039 г.) — автору Китаб таквим ал-адилла фи-л-усул («Исправление доводов относительно методологии»).

История сохранила имена трех сыновей Абу-л-Музаффара ас-Сам'ани — Мухаммада, Ахмада и ал-Хасана — и соответственно трех его внуков — 'Абд ал-Карима б. Мухаммада, Мухаммада б. Ахмада и Мухаммада б. ал-Хасана, а также одной внучки — Уммат Аллах Хурра ас-Сам'анийа.

Мухаммад б. Мансур *тадж ал-ислам* Абу Бакр ас-Сам'ани (1074–1116) — *факих*, *мухаддис*, незаурядный оратор и проповедник, филолог, поэт. Помимо своего отца он слушал многих ученых в Мерве, Нишапуре, Раййе/Рее, Хамадане, Исфахане, Багдаде, Куфе, Мекке и т.д. Став признанным знатоком «науки о *хадис*ах», он заменил своего отца в *мадрас*е в качестве руководителя «собраниями/семинарами по догматическому толкованию», диспутам, суфизму, проповеди (*ал-ва'з*); по свидетельству его сына, он «диктовал» *хадис*ы на 140 «собраниях» в Старой мечети Мерва. Ас-Субки, ознакомившийся со многими «диктовками» (*амали*) Абу Бакра ас-Сам'ани, отметил его высокий профессионализм в вопросах *фикх*а, «науки о *хадис*ах», арабского языка.

Среди учеников Абу Бакра ас-Сам'ани, ставших затем учителями его сына, Абу Са'да ас-Сам'ани, — 'Абд ал-Джаббар б. 'Абд ал-Джаббар Абу Ахмад аш-Шаши ал-Хараки ал-Марвази (1085–1158), увлекавшийся «счетом» и философией, написавший «Историю (без *иснад*ов) *мухаддис*ов и *'улама'*»; Мухаммад б. ал-Хусайн ад-Дагули ал-Марвази (1087–1164), всю жизнь изучавший *хадис*ы и собравший около 400 «сборников» (*маджму'ат*), назвав все это Кайд ал-авабид («Запись удивительного»); Мухаммад б. Мухаммад Абу-л-Футух ат-Та'и ал-Хамадани (1082–1160) — автор ал-Арба'уна ат-та'ийа («Сорок Та'иевых [преданий]»), которые изучал еще ас-Субки; он обучался *фикх*у у Абу Бакра ас-Сам'ани и годами жил в его доме, в свою очередь Абу Са'д ас-Сам'ани переписывал сочинения у него дома, в Хамадане.

Гордостью дома ас-С. стал сын Абу Бакра, 'Абд ал-Карим б. Мухаммад Абу Са'д ас-Сам'ани (1113–1167), признанный во всем мусульманском мире как высокоавторитетный ученый, получивший почетные прозвища Тадж ал-ислам и Мухаддис ал-Машрик («*мухаддис* Востока»). Рано умерший отец успел «представить» маленького 'Абд ал-Карима своим друзьям-ученым в Нишапуре (в частности, 'Абд ал-Гаффару аш-Ширави и Абу-л-'Ала' ал-Кушайри) и поручил его воспитание и образование своему любимому ученику в Мерве Ибрахиму ал-Марваррузи, который и стал его первым учителем. От отца 'Абд ал-Карим унаследовал широкие связи с образованными кругами Восточного Халифата. Среда, в которой он воспитывался, способствовала формированию его научных интересов. Изучение *фикх*а, Корана, *хадис*ов пробудило в нем тягу к странствиям в поисках знаний. Свое первое путешествие 'Абд ал-Карим совершил в 1135 г. в Сарахс, Тус и Нишапур со своим дядей Ахмадом б. Мансуром ас-Сам'ани. Затем, уже самостоятельно, он странствовал по городам Хурасана/Хорасана, Мавараннахра, Ирака, Сирии, Хиджаза. Многие годы жил в Багдаде, где начал писать «Дополнение» к «Истории Багдада» ал-Хатиба ал-Багдади. Дважды совершил паломничество, посетив, в частности, Иерусалим, находившийся в руках крестоносцев. В 1143 г. он вернулся в Мерв и занялся обработкой собранного материала и преподаванием. Тогда же он женился, у него родился сын 'Абд ар-Рахим, с которым он в 50-е гг. объездил Хорасан и Мавараннахр, посетив Нишапур, Харат/Герат, Балх, Самарканд, Бухару, Хорезм, Насаф, Термез, Ниса/Наса. В начале 60-х гг. он вернулся в «родовое гнездо» и, бросив «посох странствий», приступил к завершению начатых и написанию новых сочинений. Одновременно он до самой смерти руководил «собраниями» в *мадрас*е ал-'Амидийа по *хадис*ам (*ат-тахдис*) и догматическому толкованию.

В годы странствий Абу Са'д ас-Сам'ани прослушал «лекции» большего числа ученых, чем кто-либо до него и после, став в этом отношении уникальным «накопителем знаний». «Семейным» учителем Абу Са'да был его дядя Ахмад б. Мансур Абу-л-Касим

ас-Сам'ани (1094–1140), принявший участие в воспитании и образовании племянника. Путешествуя вместе, они слушали «ас-Сахих» Муслима, под руководством дяди Абу Са'д читал и делал «выборки» (*мухтарат*) из сочинений его учителей. Известие о его смерти в Мерве застало Абу Са'да в Багдаде. Сохранилась рукопись сочинения Абу-л-Касима ас-Сам'ани в переводе на *фарси* Рух ал-арвах фи шарх асма' Аллах ал-хусна («Главный дух в толковании прекрасных имен Аллаха»).

Другой дядя Абу Са'да, ал-Хасан б. Мансур Абу Мухаммад ас-Сам'ани (1075–1137), — *мухаддис*, *факих*, историк, под руководством которого он изучал «Историю Мерва» Ахмада б. Саййара ал-Марвази (ум. в 881 г.) и сочинения своего деда. Сестра Абу Са'да, Уммат Аллах Хурра (род. в 1098 г.), также передавала *хадис*ы, под ее руководством он изучал Коран, который она знала наизусть.

Помимо вышеупомянутых учителями Абу Са'да были: Мухаммад б. Аби-л-Касим ал-Гулфани ал-Марвази (1058–1136) — аскет, шафи'итский *факих* и *мухаддис*, под руководством которого он прослушал и переписал в Мерве «Китаб даур ман закара Марв» Абу-л-Фатха ал-Амлаки; в свою очередь, Мухаммад ал-Гулфани слушал это сочинение непосредственно в передаче автора. Возможно, Абу Са'д использовал этот труд (как и упомянутую выше «Историю Мерва») в своей многотомной «Истории Мерва».

Хафс б. Зайд *аш-шайх* Абу Мухаммад ан-Нихи ал-Лайси (ум. в Марваррузе в 1153 г.) — авторитетный *мухаддис*, которого Абу Са'д слушал в его «собраниях диктовок» в Марваррузе и под руководством которого уже в Мерве он читал ал-Му'джам ас-сагир («Малый словарь») Сулаймана б. Ахмада Абу-л-Касима ал-Лахми ат-Табарани (ум. в Исфахане в 971 г.); это сочинение Абу Са'д также использовал в своих биографических словарях.

Мухаммад б. ал-Мунтасир ат-Тукани, известный как Мухаммад б. Аби Са'д ал-Мутавалли (ум. в 1140-41 г. в Тукане, под Тусом), — шафи'итский *факих*, обучавшийся *фикх*у в Герате у знаменитого «*факих*а Шаша» Абу Бакра аш-Шаши; под его руководством Абу Са'д прослушал и переписал комментарий к Корану Китаб ал-кашф ва-л-байан («Откровение и разъяснение») нишапурского ученого Ахмада б. Мухаммада Абу Исхака ас-Са'лаби (или ас-Са'алиби; ум. в 1036 г.).

Мухаммад б. ал-Фадл Абу 'Абд Аллах ал-Фарави ан-Найсабури, носивший почетное прозвище *Факих* ал-Харам (1049–1135), вырос в среде *суфи*ев, изучал методологию (*ал-усул*) и экзегетику (*'илм ат-тафсир*) под руководством знаменитого нишапурского *суфия*-аш'арита и *факих*а-шафи'ита *зайн ал-ислама* Абу-л-Касима ал-Кушайри (986–1072), участвовал в «собраниях» *мадрас*ы ан-Низамийа в Нишапуре, которые вел не менее знаменитый теолог-аш'арит и *факих*-шафи'ит *имам ал-харамайн* Абу-л-Ма'али ал-Джувайни (1028–1085). Под руководством Абу 'Абд Аллаха ал-Фарави Абу Са'д слушал, в частности, «ас-Сахих» Муслима.

'Умар б. Мухаммад Абу Шуджа' ал-Бистами ал-Балхи (1082–1167) — старший товарищ и верный друг Абу Са'да, *мухаддис*, толкователь Корана, теолог-полемист, красноречивый и остроумный оратор, поэт, у которого Абу Са'д переписывал сочинения многих авторов в Мерве, Герате, Балхе, Бухаре, Самарканде. Абу Шуджа' в стихах восхвалял дом ас-С. и восторженно отзывался о биографическом словаре Абу Са'да (Зайл Та'рих Багдад), копию которого он имел.

Продолжая семейные традиции, Абу Са'д сформировался как разносторонний, широко образованный ученый. Вместе с тем он оказался чрезвычайно работоспособным и плодовитым автором. Огромный материал, собранный им во время многолетних странствий, и большой потенциал знаний, накопленный учеными дома ас-С., он сумел реализовать в виде 50 с лишним, в том числе весьма объемистых, сочинений. Имея ярко выраженный интерес к историко-биографическому жанру, он в то же время написал трактаты по религиозным обрядам, толкованию отдельных *сур* Корана, ритуалу, аскетизму и т.д. Кроме того, он составил «собрание» своих лекций, читанных в *мадрас*е, под названием Хамсуна ал-амали («Пятьдесят диктовок»). Однако известность ему принесли биографические словари с разными принципами отбора и организации материала, в которых изложены биографии замечатель-

ных людей, прежде всего ученых, связанных с отдельным городом, страной. Среди сохранившихся сочинений этого жанра — Китаб ал-ансаб («Книга генеалогий»; изд. в Бейруте в 1980–1982 гг. в 12 т.), Китаб ат-тахбир фи-л-му‘джам ал-кабир («Украшение», или «Запись к Большому словарю»; сохранившаяся часть издана в Багдаде в 1975 г.), Зайл Та’рих Багдад («Дополнение к „Истории Багдада“»), Китаб му‘джам ал-булдан («Словарь стран»), Китаб фада’ил аш-Шам («Достоинства Сирии») и т.д. Из не дошедших до нас следует назвать 20-томную (незавершенную) «Историю Мерва» (Та’рих Марв).

Одновременно с Абу Са‘дом ас-Сам‘ани был известен его двоюродный брат — хорасанский *мухаддис*, поэт, «бесподобный в красноречии» оратор Мухаммад б. Ахмад Абу Бакр ас-Сам‘ани. Махмуд ал-Хваризми (ум. в 1172-73 г.) в своей «Истории Х^{в}аризма/Хорезма» отметил слышанную им проповедь, которую произнес по-персидски с кафедры Соборной мечети прибывший в Хорезм Абу Бакр ас-Сам‘ани.

Последний представитель дома ас-С., о котором сообщают источники, сын Абу Са‘да — ‘Абд ар-Рахим б. ‘Абд ал-Карим Абу-л-Музаффар ас-Сам‘ани (1143–1220-21), продолжатель семейной традиции, биограф, *мухаддис*, поэт. С его слов Йакут ал-Хамави записал сведения о филологах и поэтах Хорасана и включил их в свой географический словарь Му‘джам ал-булдан. Возможно, что ‘Абд ар-Рахим погиб во время нашествия монголов на Хорасан, когда Мерв был разрушен до основания, а его жители почти поголовно истреблены. Во всяком случае, с нашествием монголов прерываются известия о роде ас-С.

Общественная и научная деятельность семейства ас-С. совпала с периодом духовного расцвета Мерва, который в XII в. стал столицей восточносельджукского государства и крупным очагом мусульманской науки и культуры. Под покровительством властей открывались учебные заведения повышенного типа (*мадраса*), в которых учились выходцы из разных городов и селений Восточного Халифата. Свою *мадрас*у имели и ас-С. Мерв привлекал к себе ученых мужей из других регионов мусульманского мира, стремившихся ознакомиться с книжным богатством вакфных библиотек, предоставлявших читателям бесплатно пользоваться собраниями рукописей. По свидетельству Йакута, перед монгольским нашествием в Мерве было 10 знаменитых библиотек, располагавших отборными сочинениями; две из них принадлежали семейству ас-С. Представители этого дома играли заметную роль в пропаганде и передаче религиозных знаний, культурных традиций, в установлении тесных и взаимообогащающих связей с ближними и дальними регионами мусульманского мира.

История дома ас-С. свидетельствует о том, что Среднеазиатский регион был частью единого культурного пространства мусульманского мира, что в городах Мавараннахра и Хорасана сложились научные школы, местные династии ученых, что выходцы из этого региона не только заимствовали знания у столичных авторитетов, но и сами были творцами и проповедниками этих знаний, что их сочинения были известны далеко за пределами региона и составили золотой фонд мусульманской письменности. Свою нишу в истории мусульманской науки и культуры заняло и семейство ас-С.

Лит-ра: *ас-Сам‘ани*. Ал-Ансаб, 7, 138–143; *Yacut*. Yacut's geographisches Wörterbuch, aus den Handschriften zu Berlin, St.Petersburg, Paris, London und Oxford.../ Hrsg. von F.Wüstenfeld. 1–6. Lpz., 1868–1873, 4, 509; *ас-Субки*. Табакат, 4, 21–26, 56, 186–189, 259–260; *Жуковский*. Развалины; *В.В.Бартольд*. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. — *Бартольд*. Соч., 1, 81–82; *Ш.С.Камалиддинов*. «Китаб ал-ансаб» Абу Са‘да ‘Абдалкарима ибн Мухаммада ас-Сам‘ани как источник по истории и истории культуры Средней Азии. Таш., 1993; GAL, I, 329–330; GAL, SBd. I, 564–565.

С. П.

ас-Самарканди, ‘Ала’ ад-дин Абу Бакр (Абу Мансур) Мухаммад б. Ахмад (ум., вероятно, ок. 1144-45 г.) — авторитетный *факих* богословско-правовой школы матуридийа, создатель собственной школы *фикх*а ханафитского толка. Родился и получил начальное образование в Самарканде, затем стал учеником знаменитого бухарского *факиха* и *мутакаллим*а Абу-л-Йусра Мухаммада ал-Паздави (ум. в 1099-100 г. в Бухаре),

который за свои глубокие познания в области *фикха* и *калама* получил у современников почетные прозвища *шайх* («наставник») Мавараннахра, *х*ᵛ*аджа ал-х*ᵛ*аджат* («главный учитель»), *кади ал-кудат* («верховный судья»). Одновременно с ас-С. у него были и другие ученики, ставшие впоследствии знаменитыми *факихами* и *мутакаллимами*, в частности Наджм ад-дин Абу Хафс ан-Насафи (1068–1142).

Другой учитель ас-С. — известный бухарский *факих* и *мутакаллим* Абу-л-Му‘ин Маймун б. Мухаммад ан-Насафи (1037–1114).

В свою очередь, сам ас-С. имел множество учеников. Среди них — его дочь Фатима (ум. до 1191 г.), первая (если не единственная) в Мавараннахре девушка-*факих*. Ее успехи в освоении ханафитской школы были настолько очевидны, что отец позволял ей подписывать составленные им *фатвы* и ставить на них ее собственную печать. Ее супругом стал другой ученик ас-С. — ‘Ала' ад-дин ал-Касани (ум. в 1191 г.), который вместе с ней перебрался в Халаб (Алеппо, Сирия), где возглавил *мадрасу* ал-Халавийа. Еще один ученик ас-С. — Зийа' ад-дин Мухаммад б. ал-Хусайн ал-Банданиджи (Банданидж — городок на юге Ферганской долины; ум. примерно в 1150 г.), ставший, в свою очередь, учителем Бурхан ад-дина ал-Маргинани ал-Фаргани (ум. в 1197 г.) — знаменитого впоследствии *факиха*, автора признанного правового кодекса. Учеником ас-С. был и Абу Са‘д ас-Сам‘ани (ум. в 1167 г.) — высокоавторитетный ученый, автор нескольких десятков широко известных на мусульманском Востоке сочинений, в том числе Китаб ал-ансаб («Книга генеалогий»).

Ас-С. — автор многих сочинений, среди них фундаментальные Мизан ал-усул фи ната'идж ал-‘укул и Тухфат ал-фукаха', в которых он систематизировал и кодифицировал труды предшественников по *фикху*. С его именем связано также возрождение традиционных для матуридитской школы жанров *тафсира* и *калама*. Доступность языка изложения расширили круг потенциальных читателей его сочинений, таких, как «Матуридитский комментарий к Корану» (Та'вилат ал-Кур'ан ал-матуридийа фи байан усул ахл ас-сунна ва-усул ат-таухид или просто Тафсир ал-Матуриди). Особо следует выделить не изданный до сих пор и потому мало известный исследователям другой его комментарий на толкование Корана ал-Матуриди — Шарх та'вилат ал-Кур'ан ли-л-Матуриди.

Бóльшая часть сочинений ас-С. по *фикху* сохранилась и даже используется до сих пор в качестве учебных пособий в высших учебных заведениях многих мусульманских стран.

Ас-С. умер и похоронен в Бухаре.

Лит-ра: *Ибн Аби-л-Вафа'*. Ал-Джавахир; *ал-Лакнави*. Ал-Фава'ид, 158; *Ибн Кутлубуга*. Тадж ат-тараджим, 44; GAL, I, 374, SBd. I, 640.

М. Кам.

Санкт-Петербург. В «Городе святого Петра» первые мусульмане появились еще в начальный период его строительства, это были работные люди из поволжских татар, отправленных исполнять трудовую повинность по царскому указу 1708 г. Часть из них предпочла не возвращаться обратно, а обосноваться здесь, найдя работу по найму, и построить дом. Место, где они жили (на Петроградской стороне), получило название «Татарское»; позднее там возникла Татарская улица, а в начале XX в. был приобретен участок земли под строительство мечети.

Вслед за первопоселенцами в С.-П. потянулись из мусульманских регионов России торговцы и ремесленники разных специальностей, наемные работники без квалификации. Главным образом это были жители *аулов* и малых городов Поволжья; в богатеющей столице они искали, естественно, заработка и выгоды. Для второй половины XIX и начала XX в. известно, что татары наиболее преуспели в торговле мехами, кожей, мануфактурой, коврами, некоторыми видами готового платья и продуктов питания (хлебом, красной рыбой, мясом). И в ремесле они чаще всего имели дело с названными материалами и товарами. Немало татар занимались мелкорозничной торговлей и так называемыми малопрестижными видами труда, работали в сфере обслуживания высшей знати.

Землячество татар-мусульман, спаянное принадлежностью к единой этноязыковой и религиозной общности, было разделено на

группировки по месту их выхода. Преимущественно это были выходцы из Казанской, Нижегородской, Пензенской и Рязанской губерний. Они селились в Адмиралтейской и Московской частях города, с появлением фабрично-заводских рабочих — в Спасской и Александро-Невской частях, на Обводном канале, за Нарвской заставой, а также в пригородных Лигове, Петергофе, Гатчине, Кронштадте, Любани, Луге. Только в конце XIX — начале XX в. здесь стали появляться представители других мусульманских народов, чьи земли к тому времени были присоединены к Российской империи.

Спецификой ислама в С.-П. явилось присутствие значительного контингента мусульман-военнослужащих. Наряду с тремя гражданскими здесь действовал «военный магометанский приход». При нем состояли те, кто служил в армии и флоте, входил в состав царского конвоя и гвардии. В Отдельном гвардейском корпусе существовало «Общество лейб-гвардии офицеров, исповедующих мусульманство». В кадетских и офицерских школах среди преподавателей были *мугаллимы* и *мударрисы*, которые учили основам ислама, в гвардии и флоте — *муллы* и *муэдзины* (араб. *му'аззин*), которых возглавлял *Ахун* гвардии. *Ахуны* сыграли заметную роль в истории петербургского ислама, находясь в постоянном контакте с горожанами-мусульманами и с правительственными кругами. В частности, благодаря инициативе *ахуна* гвардейского корпуса Джангира Кантемирова возникло Татарское кладбище возле Волковой деревни, на купленном у ее крестьян участке земли. *Ахун* Гатаулла Баязитов настойчиво добивался разрешения на строительство мечети и организовал сбор средств.

Особая роль С.-П. в отношении ислама определялась также его статусом столицы огромного государства, которое включало обширные области с мусульманским населением и неуклонно расширяло свои пределы за счет южных мусульманских соседей. Здесь принимали послов из стран Востока, включая мусульманские, и стран Европы, владевших колониями в мусульманском мире; здесь готовили дипломатов, переводчиков и прочих колониальных чиновников, принимались негативные решения против ислама и мусульман или же благоприятные для них; наконец, в этом городе было положено начало востоковедным исследованиям, которые включали в себя как важнейший компонент изучение исламской цивилизации. Азиатский музей Академии наук, Публичная и Университетская библиотеки собирали рукописи и документы, а также печатные книги из стран Востока и о странах Востока; в музеях города и частных коллекциях накапливались предметы искусства и материальной культуры мусульманских народов.

Присутствие в одном городе исламской общины и исламоведческих исследований способствовало взаимно полезным контактам. Из мусульманской среды приходили переводчики, преподаватели живого языка, Работники библиотек и типографий. Востоковеды помогали русскому обществу лучше понимать ислам, оказали определенную поддержку становлению издательского дела мусульман в городе. Все, что печатали российские мусульмане, с 1874 г. контролировал Петербургский цензурный комитет, в котором работали востоковеды.

В XIX и XX вв. С.-П. был центром самой разнообразной деловой и социально-политической активности мусульман. Сюда приезжал Джамал ад-дин ал-Афгани. Многие мусульманские деятели из отдаленных частей России (Исмаил-*бей* Гаспринский, Гаяз Исхаки и др.) побывали в этом городе. Здесь работал около четверти века Муса Джарулла Бигиев, автор «Азбуки исламизма» и ряда других книг и брошюр.

В С.-П. действовали в 1912 г. три мусульманские школы и несколько благотворительных обществ, к которым в 1916 г. добавилось еще Ислам ва ма'ариф. В нем же протекала деятельность мусульманской фракции Государственной думы.

Когда Петроград перестал быть столицей, упало и его значение как мусульманского центра. Ислам полностью был устранен из армии и флота, сильно потеснен в гражданском обществе. Потери мусульманского населения города в период гражданской войны были по численности вскоре восстановлены за счет нового притока из сельской местности. А общественные объединения мусульман города, религиозно-благотворительные, культурно-просветительские, образовательные, как сохранявшиеся от царского време-

ни, так и возникшие в советскую эпоху, стали свертываться и хиреть. Репрессии 30-х гг. добили их окончательно.

Война и блокада Ленинграда унесли много мусульманских жизней, и снова восстановилась не только абсолютная, но и относительная численность татар, по-прежнему преобладавших среди мусульман в городе: по переписи 1959 г. их было 27 тыс. (0,8% от всего населения), в 1989 г. — около 44 тыс. (0,9%). Число мусульман в Ленинграде возрастало в это время и за счет представителей других этносов из мусульманских регионов. Следует также учесть, что начиная с 60-х гг. в городе жили зарубежные мусульмане, прежде всего студенты многочисленных советских вузов. Однако мусульмане С.-П., открытые всем современным влияниям и разбросанные по разрастающемуся мегаполису, все меньше имели возможности поддерживать религиозные объединения, встречаться на основе общности религии, языка, культуры и обсуждать свои специфические проблемы.

Ислам в этом городе был и остается суннитским, ханафитского толка (*мазхаба*). До начала XX в. в С.-П. не было специально построенной мечети. Под общественную молитву использовалась часть какого-нибудь обычного здания. Разрешение на сооружение Соборной мечети было получено в 1907 г. после долгих настойчивых ходатайств, при участии *эмир*а Бухарского ʻАбд ал-Ахад-*хана*. Проект мечети был исполнен в стиле мавзолея Гур-Эмир в Самарканде (создан архитектором А. фон Гогеном и инженером С.Кричинским); в 1910 г. состоялась ее торжественная закладка, но строительство затянулось; официально она была открыта в 1913 г., работы по внутренней отделке продолжались еще несколько лет. Удачное расположение в центре города и богатое убранство — облицованные серым гранитом стены, покрытые мозаичной керамикой небесно-голубого цвета купола — сделали мечеть достопримечательностью С.-П.

В 1910 г. в С.-П. функционировали четыре «магометанских прихода» — Тверской, Московский, Челябинский и Кронштадтский. Во главе каждого из них стоял *ахун*.

Религиозные школы (*мактаб*) помещались в обычных домах, при молельнях (мечетях) приходов; местоположение их менялось неоднократно. В них преподавали *ахуны*, *имамы* и *муэдзины* мечетей.

В 50-е гг. мечеть города была открыта ради приема иностранных делегаций, но и исламская община при ней начала постепенно оживать, в особенности за последнее десятилетие, наряду с созданием новых национально-культурных объединений диаспоры мусульманских народов (татаро-башкирской, крымско-татарской и др.). Наконец почти завершен затянувшийся ремонт мечети, а ее *мулла* стал *муфти*ем. Есть в городе и второй *мулла*, который ведет религиозное обучение детей и мечтает о постройке второй мечети.

Возрожденная газета Нур издается преимущественно на русском языке, уделяет некоторое внимание и исламским проблемам города.

Лит-ра: *Д.А.Аминов*. Татары в С.-Петербурге. Исторический очерк. СПб., 1994; *Anas B.Khalidov*. The History of Islam in St.-Petersburg// Religion, State & Society. Oxf., 1994, vol. 22, no. 2, 245–249.

Ан. Х.

Сафар-качты (или *сафар-чикты*, узб., «*сафар* убежал», «прошел») — название обычая жечь ритуальные костры и прыгать через них с целью очищения от грехов года и предотвращения грядущих бед. Происходит это в последнюю среду *сафар*а — 2-го месяца мусульманского лунного календаря. В Средней Азии в зависимости от района бытования известны другие названия этого обычая: *охир чоршанба* (узб.), *чоршамба-йи охирун* (тадж.) — «последняя среда», *гара чаршанбе* (туркм.) — «черная среда». В XIX — первой половине XX в. этот обычай отмечен у таджиков и оседлых узбеков, у ряда групп туркменов и др.

Связь С.-к. с месяцем *сафар* не совсем ясна. Согласно поверьям, в этот месяц происходит «тысяча несчастий»: однажды в месяце *сафар хезрет* (*хазрат*) ʻАли выехал на охоту, и было пролито много крови, в последнюю среду *сафар*а был тяжело ранен знатный мусульманин, и этот день объявили траурным, черным. Абу Райхан ал-Бируни (ум. в 1048 г.) утверждал, что месяц назван так из-за моровой язвы, которая нападала на арабов именно в *сафар* — они заболевали, и лица их становились желтыми (однокорен-

ное арабское слово *асфар* означает «желтый»). Отправляться в путь или выступать в поход в месяце *сафар* опасно, вступать в брак нельзя; новорожденным давали имена Сапар-нияз, Сапар-бай, Сапар-гюль (букв. «чтобы *сафар* не тронул») и т.д.

Наиболее опасной считалась последняя среда месяца *сафар*. На больших дорогах или на их перекрестках разжигали костры, над ними разбивали старую посуду, бросая черепки в огонь, запускали бумажные змеи с зажженной паклей; били в трещотки, убивали собак, особенно рыжих (набор действий у разных групп населения варьировался).

Лит-ра: *М.Р.Рахимов.* Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период. Сталинабад, 1957, 205–208; *С.М.Демидов.* О верованиях и обычаях туркмен, связанных с огнем // Исследования по этнографии туркмен. Аш., 1965, 171–190; *Н.А.Кисляков.* Некоторые иранские поверья и праздники в описаниях западноевропейских путешественников XVII в. // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973, 190–192; *Н.П.Лобачева.* Огни сафара в Хорезме (о забытых праздниках) // ЭО. 1995, № 5, 24–35.

Н. Л.

Сафид-Булан (Сафид-Буленд, Сафид-Билал; старое название — Испид-Булан) — известный в Ферганской долине мемориальный комплекс, «святое» место (*мазар*). Расположен в селении Гулистан (бывш. Мазар, ранее Сафид-Булан) на севере Ферганской долины, на территории Республики Кыргызстан, в 50 км к северу от г. Намангана, областного центра Узбекистана.

Центральный объект поклонения мемориального комплекса — усыпальница (*мазар*) Шах-Фазил (Шах-и Фазил, Шах-Фазл). Сооружение мемориального комплекса относится к числу наиболее древних образцов архитектуры Средней Азии. (Это однокамерное квадратное в плане сооружение размером 7,85×7,85 м по внутреннему периметру, 11,1×11,7 м — по внешнему, при высоте 15,5 м от древнего пола до верха купола. Здание ориентировано стенами почти точно по сторонам света, главный, северный, фасад прорезан тремя проемами, из них средний несколько выделяется шириной и высотой. На его оси в противоположной стене устроен *михраб*, ориентированный на юг с небольшим отклонением к западу. Нарушая принцип симметрии, только в западном из боковых фасадов имеется проем. Перекрытие образовано системой последовательных переходов от квадратных призм к четверикам и от них — к куполу. Здание возведено из жженого кирпича прямоугольной и квадратной формы. Предполагается, что главный фасад некогда имел декоративное убранство, но ныне весь декор сосредоточен в интерьере. Первоначально осевые ниши подкупольного октагона были украшены декоративной кладкой «в елочку», позднее же весь интерьер был покрыт штукатуркой и богатейшим резным ганчем, тонированным синей, голубой, красной, желтой краской. Этот декор включает многочисленные куфические надписи. Короткие надписи, обрамляющие орнаментальные медальоны, арабоязычны; это — *басмала*, *шахада*, коранические цитаты (IX:33), многократно повторенное речение ал-мулк ли-л-Лахи («Власть принадлежит Аллаху») и т.д. Персоязычны три горизонтальных пояса надписей. Из текста верхней и более дефектной средней надписи явствует, что это здание — усыпальница караханидского правителя Сайф ад-даула Маликана (т.е. Мухаммада б. Насра б. ‘Али, отец которого прославился благочестием) и что оно было возведено (или по крайней мере украшено декором) по распоряжению его сына Му‘изз ад-даула Малика (т.е. ‘Аббаса). Тем самым автоматически отпадают фигурирующие в литературе иные определения здания как *ханаки* или поминальной мечети. Дата в надписях не указана, анализ же позволил датировать их между 447–451/1055–1059 гг., однако недавно выявленные монеты Мухаммада б. Насра 453/1061 г. (не опубликованы) слегка сдвигают датировку (не раньше 453/1061 г., но и не намного позже). Нижняя надпись, сильно поврежденная, носит дидактический характер и включает, в частности, слово *фадл* (араб.), которое, возможно, дало основание связывать мавзолей с Шах-Фазилем (персонажем цикла легенд о внедрении ислама в Фаргане/Фергане). На XI–XII вв., по данным археологов, приходится расцвет поселения С.-Б.

Мавзолей Шах-Фазил соединен в один ансамбль с двумя другими *мазар*ами — Кал-

ла-хана (*калла* — «голова») и Бу-Булан. Здесь же находится «святой» камень Таш-мазар (*таш* — «камень»), или Хамир-туруш («закваска»): по преданию, он уходит в землю перед грядущими несчастьями и вырастает на несколько сантиметров перед благоприятными событиями. Недалеко находятся *мазар х^ваджи* ʻАламдара и средневековый водоем (*хауз*). Рядом с мавзолеем находится большое кладбище, куда возят хоронить своих умерших жители окрестных селений, а также Таласа и Чаткала. Мемориальный комплекс С.-Б. включает в себя также другой ансамбль, где находятся мечеть Кыргын («побоище»), развалины минарета и *мазар* Тана-хана (*тан, тана* — «тело»). Все эти постройки — позднего происхождения.

Уже по крайней мере во второй половине XIII в. было известно предание о происхождении «святого» места. Джамал ад-дин ал-Карши в сочинении Мулхакат ас-сурах («Добавление [к словарю] „ас-Сурах“»), написанном в самом начале XIV в., отметил, что в местечке Испид-Булан расположены две могилы — «могила голов» (араб. *машхад ар-ру'ус*; в XIX в. перс.-тадж. — *машхад-и ру'ус*, или *калла-хана*) и «могила душ» (араб. *машхад ан-нуфус*; в XIX в. перс.-тадж. — *машхад-и нуфус*, или *тана-хана*), и далее напомнил «известную историю» о том, как *халиф* ʻУсман б. ʻАффан (уб. в 656 г.) послал 2800 *асхаб*ов во главе с Мухаммадом б. Джариром на завоевание Ферганы и все они погибли там мучениками за веру (*шахид*). Существовало ли это предание в момент возведения усыпальницы Караханидов в XI в. или оно возникло позже — пока остается загадкой. Если судить по характерному расположению «святого» места (в предгорье, у слияния двух рек — Падша-ата и Чанач-сай, на старом пути из Центральной Ферганы в Чаткал и Таласскую долину), то можно предположить, что на этом месте существовал древний, доисламский культ, который позднее был переосмыслен в рамках новой религии.

Один из вариантов происхождения святыни, содержащий в своей основе эпизод, который упомянул Джамал ад-дин ал-Карши, был записан в XVIII в. в Кисса-йи Шах-и Джарир. История начинается с того, что Мухаммад выдал свою дочь Зайнаб замуж за будущего *халифа* ʻУсмана и от этого брака родился сын Мухаммад-Джарир (Шах-и Джарир, Шах-Джарир, Шах-Джалил), который возглавил поход на Фергану в 655 г. (вар.: в 660-е гг. или в 682 г.). Он захватил города Куву, где правил мугский (муг — «огнепоклонник», по другой версии — калмок, калмык) правитель Хушдад, и Ахси, где правил Хурмуз, затем — г. Касан, правитель которого — Ихшит — бежал в Туркистан. Правитель Унгора — Карван-бас (вар.: Карван-бахш) вынужден был подчиниться Шах-Джариру и отдать свою дочь Бу-ʻУбайда (Бувайда, Хувайда) замуж за арабского предводителя (вар.: Ихшит поладил с Шах-Джариром и выдал за него замуж касанскую девушку). Однажды Бу-ʻУбайда услышала, как ее отец в кругу своих приближенных обсуждал письмо, в котором Ихшит предлагал Карван-басу напасть на арабов во время молитвы. Бу-ʻУбайда рассказала об этом своему мужу, но тот не поверил. Однако во время пятничной молитвы в районе С.-Б. муги напали на арабов и обезглавили на месте 2800 (по другой версии, 2700) человек. Позднее их головы похоронили в могиле Калла-хана, а тела — в могиле Тана-хана. Многие арабы бежали, и их могилы разбросаны по окрестным селениям. В С.-Б. находится *мазар* знаменосца арабов — *х^ваджи* ʻАламдара, который, будучи окруженным врагами, подбросил знамя вверх, чтобы его спасти, и оно замерло в воздухе; по преданию, особо благочестивые паломники могут до сих пор видеть это знамя парящим над *мазар*ом «святого».

«Черная» женщина по имени Бу-Булан (вар. — Билал), которая служила у Шах-Джарира и его жены, пыталась найти головы своих покровителей. Она омыла головы погибших, оплакивая их, а сама от горя побелела (по другой версии — стерла руки до костей), после чего ее прозвали Сафид («белая»). Это чудо заставило местное население и Карван-баса принять ислам. После смерти Бу-Булан похоронили рядом с Калла-хана. Так возникла могила Бу-Булан, а от нее позднее произошло якобы и название селения — С.-Б. У *мазар*а молятся только женщины. Могила завешена от паломников белым полотном, чтобы никто не мог ее увидеть, так как считается, что увидевший ее

тотчас почернеет. Смотрители-*шайхи* мемориального комплекса С.-Б. ведут свое происхождение от этой женщины.

Шах-Джарир после поражения ушел с женой в ал-Мадину/Медину и там умер. Его сын (род. в Медине) Шах-Фазил (по другой версии, у Шах-Джарира родился сын ‘Усман, сыном которого был Шах-Фазил) через 40 лет после похода своего отца вместе с матерью вернулся в Фергану, сразился в Касане с Ихшитом, победил его и стал правителем Ферганы. Он женился на родственнице своей матери, и у него родился сын Джарир-Мухаммад (Шах-Джарир, Шах-Джалил). Когда сыну исполнилось 12 лет, отец сделал его правителем Касана, устроил по этому поводу пиршество, но сам был отравлен и умер. Его похоронили в С.-Б., а позднее, как гласит предание, ‘Умар-*шайх*, сын *амир*а Тимура, построил над его могилой мавзолей и впоследствии сам был погребен рядом с Шах-Фазилем.

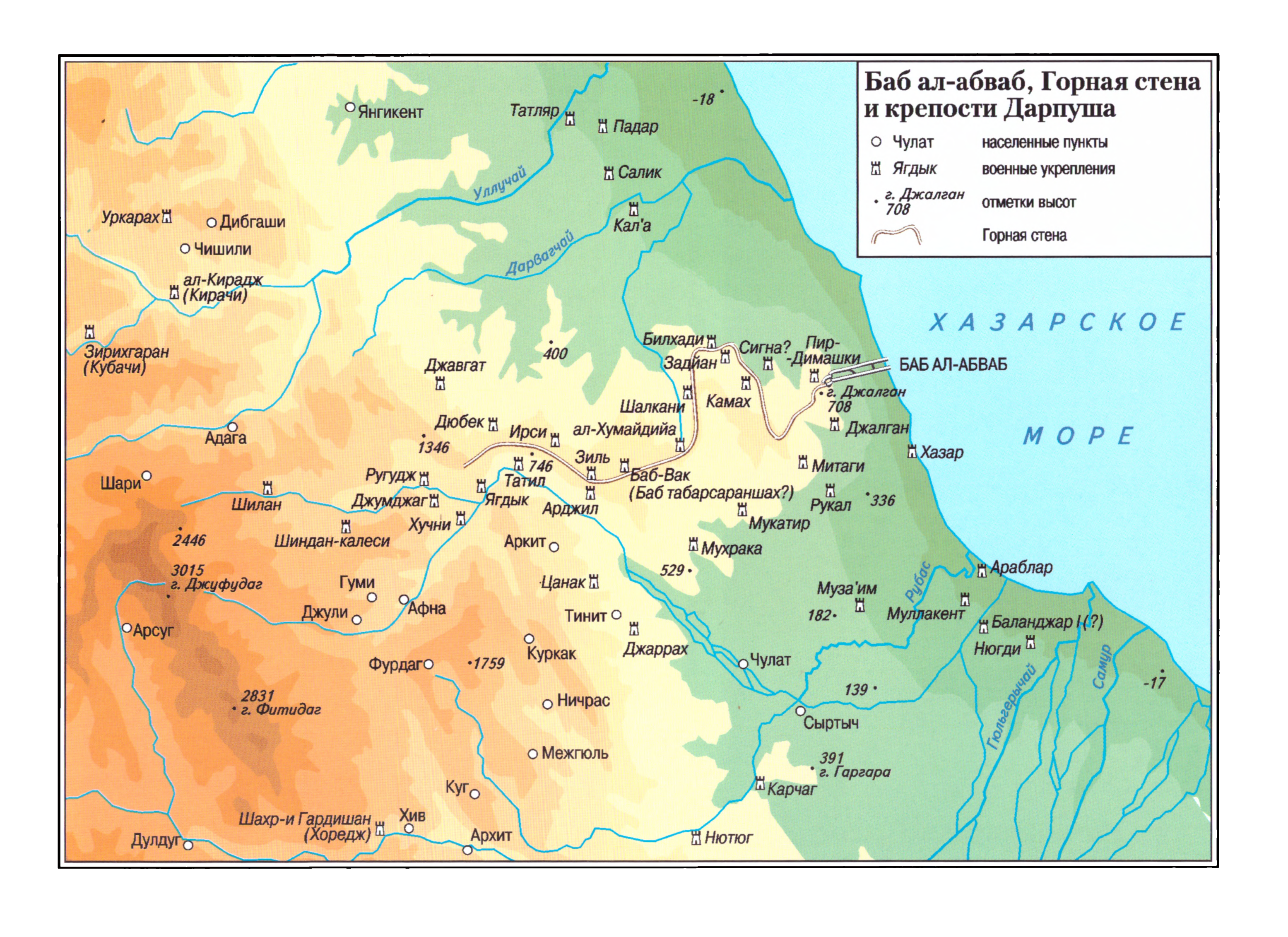
Бу-‘Убайда и Джарир-Мухаммад отправились в Медину, но в районе Куканда/Коканда в пустыне погибли, и там остались их могилы, которые превратились в *мазар*ы. В Бувайдинском районе Ферганской области ныне известны *мазар*ы Пошшо-Пирим (Шах-Джалила) и Бу-Убайда (Биби-Бувайда), здесь же находится могила жены Шах-Джалила, а недалеко от них расположен мавзолей Бустан-*був*ы, брата Шах-Джалила. По данным специалистов, эти мавзолеи были построены в XV–XVI вв.

Таким образом, древнее предание о Мухаммаде б. Джарире, который во времена правления *халиф*а ‘Усмана б. ‘Аффана (644–656) воевал в Фергане, было заменено легендой о вымышленном сыне ‘Усмана и внуке пророка Мухаммада — Мухаммад-Джарире. Возможно, определенную роль в формировании этой легендарной версии сыграли сведения о походе в Среднюю Азию в 670-е гг. настоящего сына ‘Усмана — наместника Хурасана/Хорасана Са‘ида б. ‘Усмана. Появление же фигуры Шах-Фазила объясняется следующими обстоятельствами: в надписи о захоронении одного из караханидских правителей упоминается слово *фазл* (араб. *фадл* — «достоинство», «честь»), которое, видимо, позднее было интерпретировано как имя покойного. Эпизод с С.-Б. также появился позже. В ранних источниках (письменных и эпиграфических), датируемых XIII в., название селения имело другую форму — Испид-Булан, в основе которой лежал восточноиранский по происхождению топоним. И только с XVI в. *испид* заменили более понятным *сафид*.

(Хотя в действительности исламизация Ферганской долины протекала совершенно иначе и много позднее (первый достоверный поход арабов в Фергану относится к 712-13 г.), а все названные лица не являются историческими, представление о связи Испид-Булана с первыми воителями ислама сложилось достаточно рано. Очень вероятно, что это случилось ко времени строительства мавзолея Шах-Фазил, — иначе трудно объяснить, почему известный караханидский правитель, в течение десятилетий владевший Ферганой, был погребен в пункте, который никогда не был ни административным, ни политическим, ни экономическим центром. К XII в. здешний *мазар* превратился в важный погребально-культурный центр, куда стекались паломники из многих мест, в частности из Хоя в Азербайджане (надгробие конца XII в.); объектом активного паломничества, особенно для ферганцев, он оставался и впоследствии, до XX в. включительно. Здесь же издавна обучались религиозным наукам. — *Б. К.*)

Мазар С.-Б. был особо почитаем в Ферганской долине. Именно здесь в 1840 г. подняли на белом войлоке (т.е. объявили *хан*ом) Шерали, когда в Коканде правил бухарский наместник.

Лит-ра: *Н.Щербина-Крамаренко*. По мусульманским святыням Средней Азии (путевые заметки и впечатления) // Справочная книжка Самаркандской области. Т. 4. Отд. 4. 1896, 50–51; *Б.Кочнев*. Сказка ложь, да в ней намек... // Литературный Киргизстан. 1970, № 3 (май–июнь), 108–110; *И.Азимов*. Архитектурные памятники Ферганской долины. Таш., 1981, 36–39; *В.Д.Горячева*. Средневековые городские центры и архитектурные ансамбли Киргизии (Бурана, Узген, Сафид-Булан). Научно-популярный очерк. Фрунзе, 1983, 105–137; *В.Д.Горячева, В.Н.Настич*. Эпиграфические памятники Сафид-Булана XII–XIV вв. // ЭВ. Л., 1984, XXII, 61–72; Материалы по истории, 122; *В.Н.Настич, Б.Д.Кочнев*. К атрибуции мавзолея Шах-Фазил (эпиграфические и нумизматические данные) // ЭВ. Л., 1988, XXIV, 68–77;


Баб ал-абваб, Горная стена и крепости Дарпуша
Чулат — населенные пункты
Ягдык — военные укрепления
г. Джалган 708 — отметки высот
Горная стена
ХАЗАРСКОЕ МОРЕ
БАБ АЛ-АБВАБ
Янгикент
Татляр
Падар
-18
Салик
Уллучай
Кал'а
Дарвагчай
Уркарах
Дибгаши
Чишили
ал-Кирадж
(Кирачи)
Зирихгаран
(Кубачи)
Джавгат
400
Билхади
Задйан
Сигна?
Пир-
-Димашки
Камах
Шалкани
г. Джалган
708
Джалган
Хазар
Дюбек
1346
Ирси
ал-Хумайдийа
Адага
Шари
746
Зиль
Баб-Вак
(Баб табарсараншах?)
Ругудж
Татил
Джумджаг
Ягдык
Шилан
Хучни
Арджил
Митаги
Рукал
336
Мукатир
2446
Шиндан-калеси
Аркит
Мухрака
3015
г. Джуфудаг
Гуми
Джули
Афна
Цанак
529
Араблар
Рубас
Муза'им
182
Муллакент
Баланджар I(?)
Арсуг
Тинит
Джаррах
Нюгди
Курках
Чулат
Фурдаг
1759
-17
Самур
2831
г. Фитидаг
Ничрас
139
Сыртыч
Гюльгерычай
Межгюль
391
г. Гаргара
Карчаг
Куг
Шахр-и Гардишан
(Хоредж)
Хив
Архит
Дулдуг
Нютюг



Главный ансамбль некрополя Чхар Бакр (под Бухарой).
Фото А.Самойленко



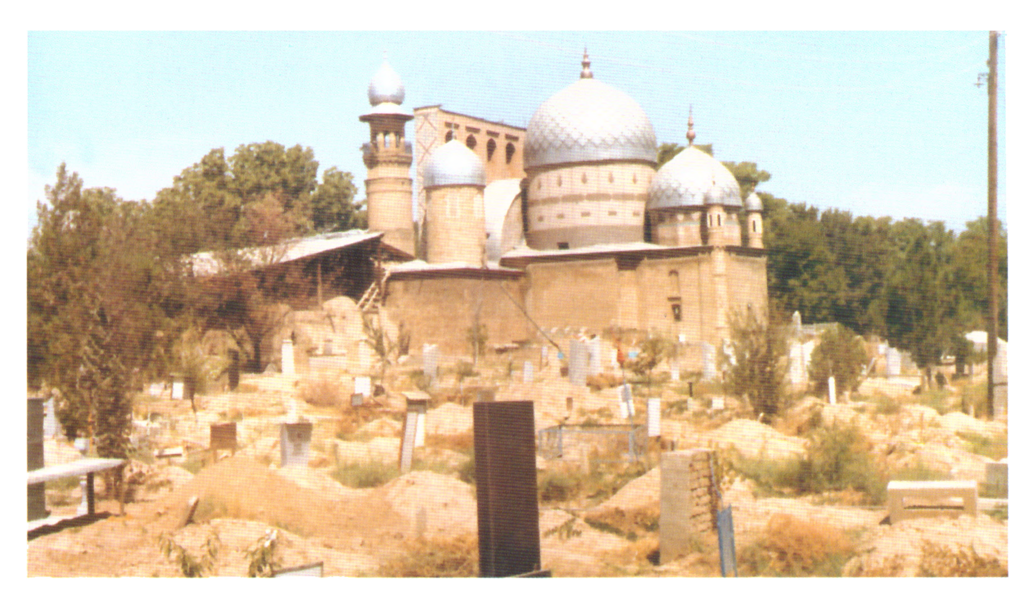
Могильник Кырхляр (XI–XII вв., г. Дербент).
Фото А.К.Аликберова, 1999 г.



Портал *хазир*ы Джани-Хоним (XVII в.)
Фото В.П.Телегина



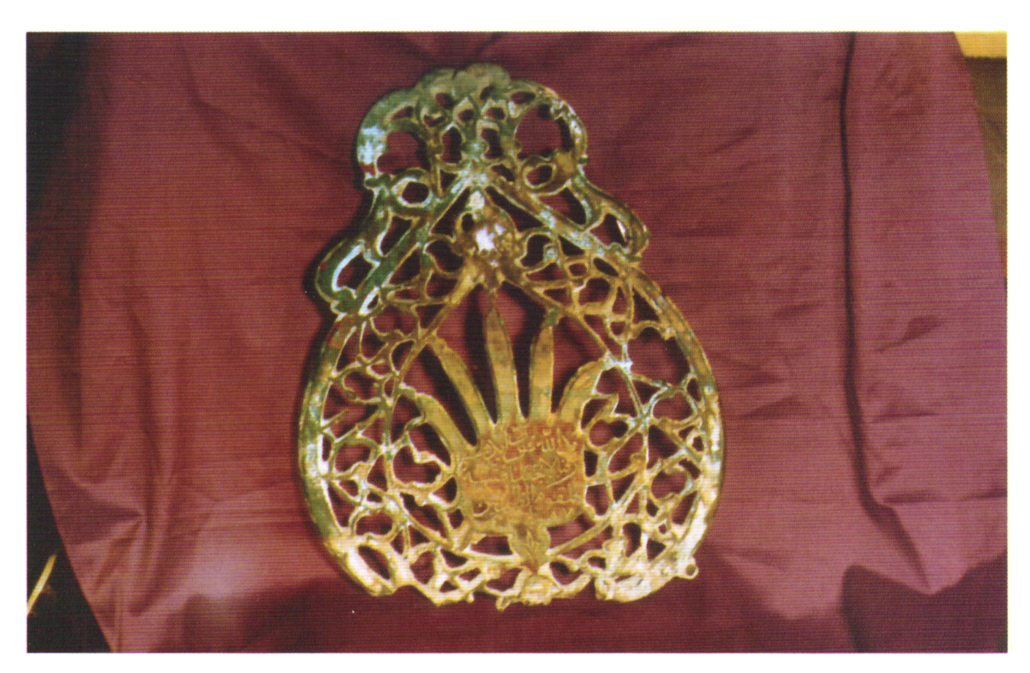
Архитектурный комплекс Пои (По-йи) Калан (г. Бухара).
Вид с северо-запада. Фото Е.Г.Некрасовой



Мемориальный комплекс Занги-ата (под Ташкентом).
Вид главного *мазар*а со стороны кладбища.
Фото С.Н.Абашина, 1997 г.



Мемориальный комплекс Занги-ата (под Ташкентом).
Передний фасад главного *мазар*а



Навершие *туга*.
В центре — *панджа* (*мазар* Кыз-Биби, под Бухарой).
Фото А.Самойленко



Мемориальный комплекс Занги-ата
(под Ташкентом).
Реставрированный *мазар* Анбар-ана



Мазар Махмуда аз-Замахшари.
г. Куня-Ургенч, Хорезмская обл.



Мадраса Кукалдаш (XVI в., г. Ташкент)



Мадраса Надир Диван-биги (1622–1623)
из архитектурного ансамбля Ляби Хауз (г. Бухара)



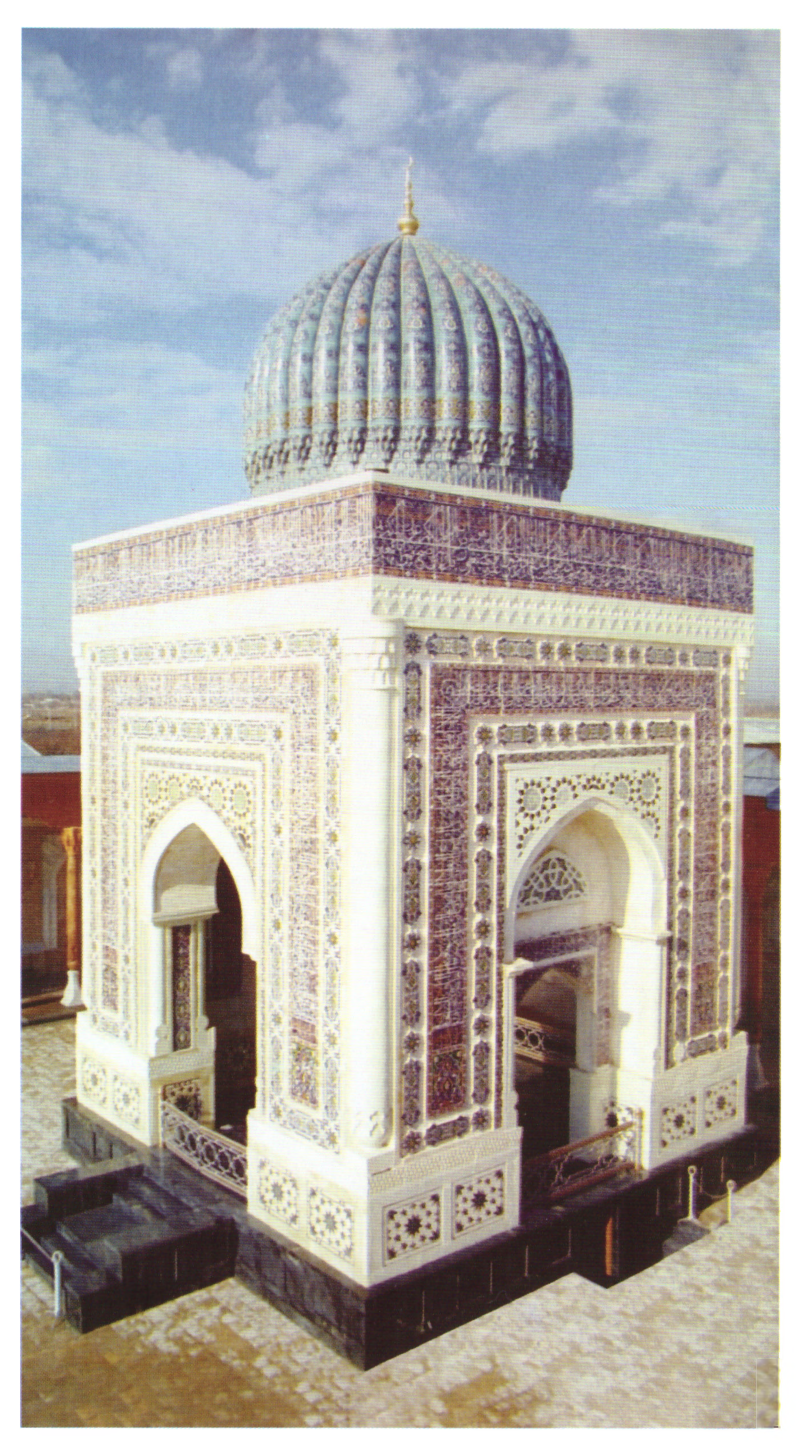
Мечеть Марджани (1767–1770, г. Казань).
Современное состояние



Шамаил со вторым ковчегом Нуха, составленным из имен семи обитателей пещеры и оберегавшей их собаки (1902 г.). Автор — М.Х.Ходжасаитов. Бумага, тушь, карандаш. Отдел редкой книги Научной библиотеки Казанского университета (инв. № 1567д)



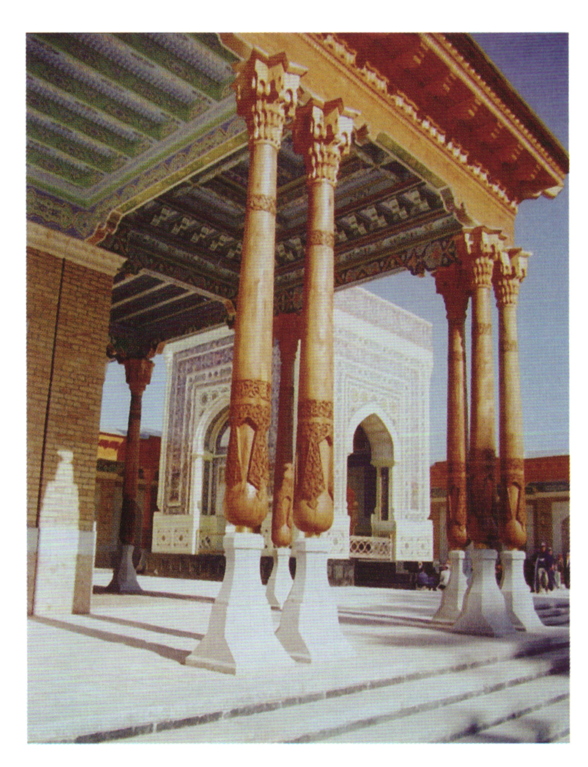
Шамаил с *айат*ом ал-Курси и мечетью (начало XX в.)
Неизвестный автор. Стекло, масло, фольга.
Государственный музей изобразительных искусств Республики Татарстан, г. Казань



Мемориальный комплекс Имам ал-Бухари (под Самаркандом).
Мавзолей *имама* ал-Бухари



Мемориальный комплекс Имам ал-Бухари (под Самаркандом).
Плафон крытой галереи. Фрагмент



Мемориальный комплекс Имам ал-Бухари
(под Самаркандом).
Вид со двора



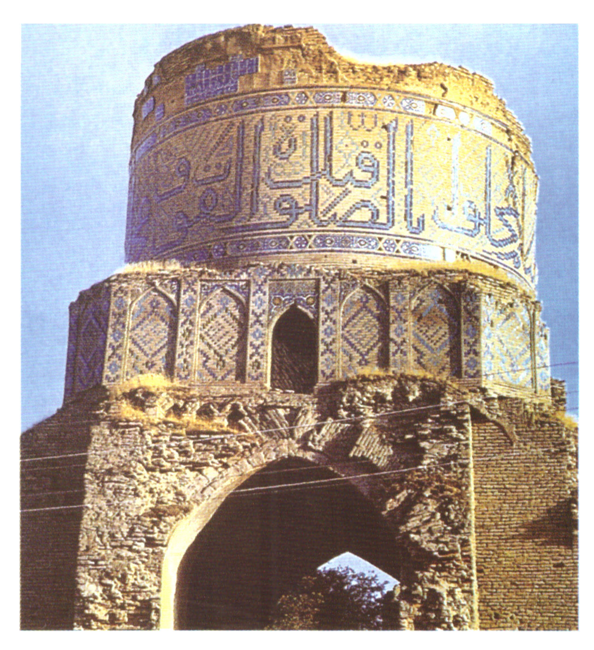
Надмогильная стела *шайх*а Мухаммада ал-Мадани ал-Кикуни в мавзолее на кладбище с. Гюней-кёй под г. Ялова, Турция. Фото В.О.Бобровникова, 1996 г.



Исторический музей Баха' ад-дин Накшбанд (под Бухарой). Интерьер



Исторический музей Баха' ад-дин Накшбанд (под Бухарой). Одна из витрин



Соборная мечеть Биби-Хоним
(рубеж XIV–XV вв., г. Самарканд).
Вид до реставрации конца XX в.



Закабанная мечеть (1926 г., г. Казань).
Современное состояние



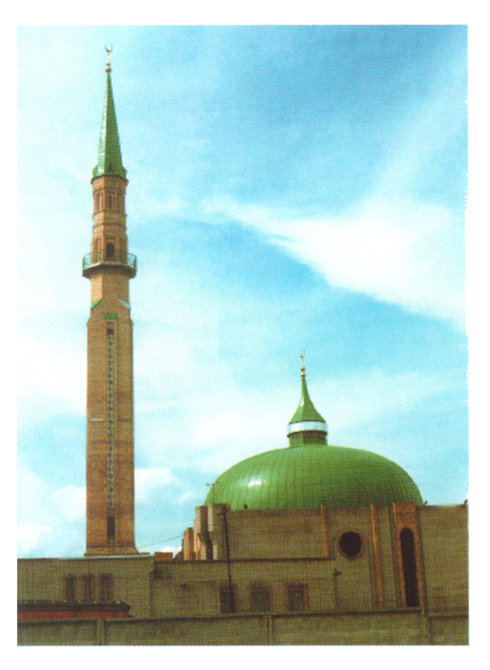
Эскиз проекта соборной мечети Кул-Шариф (1997 г., г. Казань).
Акварельная отмывка И.Ф.Сайфуллина.
Фото Х.Г.Надыровой



Крупнейшая в Туркменистане мечеть Сапармурат-хаджжи
(в райцентре Геок-Тепе)



Крупнейшая мечеть Ашхабада



Соборная мечеть Жамиг
(г. Елабуга).
Фото Х.Г.Надыровой



Мусульманский религиозно-просветительский
центр Ринат (г. Альметьевск).
Фото Х.Г.Надыровой



Мечеть Миградж
(с. Балтаси, Республика Татарстан).
Фото Х.Г.Надыровой



Мечеть Булгар
(г. Казань).
Фото Х.Г.Надыровой

С.Г.Хмельницкий. Между Саманидами и монголами: Архитектура Средней Азии XI — начала XIII в. Ч. 1. Берлин–Рига, 1996, 114–117.

С. А.

Северный Кавказ — самая высокогорная населенная часть Европы (до 2000 м над уровнем моря) и самая южная окраина Российской Федерации, включает в себя такие этнотерриториальные объединения, как (с юго-востока на северо-запад) Дагестан, Чечня, Ингушетия, Северная Осетия–Алания, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия, Адыгея, Ставрополье и Краснодарский край. Регион С. К. занимает все северные склоны Большого Кавказа, вытянут в направлении юго-восток–северо-запад и полностью закрывает пространство между двумя морями — Каспийским и Черным.

Коренные обитатели С. К. обнаруживают между собой близкое родство во многих отношениях: географическом (общность территории расселения), историко-культурном (общность истории, материальной и духовной культуры), антропологическом, этнопсихологическом и т.д. Не случайно местных жителей называют «северокавказцами». Другое общее их название — «горцы» (эквивалент этого слова в аварском языке является самоназванием народа), хотя они населяют не только горы, но и предгорья и равнинную (степную) часть Прикаспия.

Совершенно уникальны этнокультурная и языковая разнородность конгломерата местных обществ, многообразие их доисламского духовного субстрата, идеологических и правовых норм, народных культов и представлений. Только в Дагестане насчитывается свыше 30 языков и наречий. Мусульмане С. К. принадлежат к следующим основным этническим группам:

абхазско-адыгским: кабардинцы, черкесы, адыгейцы, шапсуги, абхазы, абазины;

нахско-дагестанским: вайнахи (чеченцы, ингуши) и дагестанцы (аварцы, даргинцы, лезгины, лакцы, табасаранцы, рутульцы, агулы, цахуры и др.);

тюркским: азербайджанцы, кумыки, карачаевцы, балкарцы, ногайцы, трухмены;

иранским: мусульмане-осетины и частично таты.

Кроме того, на С. К. живут мусульмане из других регионов мира.

Начало истории ислама на С. К. положили первые арабские экспедиции, направленные против хазар. Важнейшим для утверждения ислама в регионе стал период арабского владычества на Кавказе. Монгольское нашествие и крушение Арабского халифата в середине XIII в. открыли новую эру в эволюции локальных форм ислама. Они условно разделили историю ислама в регионе на две примерно равные части: 1) халифатский период, характеризовавшийся преимущественно «внешней» исламизацией (сер. VII — сер. XIII в.); 2) постмонгольский период, характеризовавшийся преимущественно «внутренней» исламизацией (сер. XIII — XX в.). На основе возобладавших в разное время тенденций можно выделить следующие наиболее существенные периоды в истории ислама на С. К.: 1) период арабо-хазарских войн (VII–VIII вв.); 2) переселенческий период (VIII–IX вв.); 3) период эволюции пограничных *рибат*ов (X — конец XI в.); 4) период утверждения шафи‘итского права (конец XI — сер. XIII в.); 5) период расширения шафи‘итского влияния (сер. XIII — сер. XV в.); 6) период шиитского реванша (сер. XV — нач. XVII в.); 7) период обновленческого движения в исламе (XVII–XIX вв.); 8) период адаптации местных форм ислама к условиям Российского государства. Предлагаемая периодизация не является и не может быть абсолютной — слишком различны особенности общественно-политического устройства, этнокультурные и конфессиональные признаки, характеризующие многочисленные горские народы Кавказа.

Первая волна распространения арабской культуры, по И.Ю.Крачковскому, шла уже за ранними арабскими завоеваниями. Тогда, видимо, началась исламизация региона — насильственная, по мнению В.В.Бартольда (хотелось бы добавить — спорадическая и малоэффективная). В первую очередь исламизация коснулась городов и политических центров областей, где размещались арабская администрация, фискальные органы и военные гарнизоны, которые обычно назначались *халиф*ами в дальние окраины Халифата с немусульманским населением с целью защиты страны от нашествий, в данном слу-

чае — от хазар. В VIII в. в районе крупнейшего опорного пункта ислама на С. К. — Дербента (перс. Дарбанд, араб. Баб ал-абваб) существовала целая сеть пограничных крепостей-*рибат*ов (в которых переселенцы жили семьями), они были призваны усилить оборонительные возможности дербентской крепости и 40-километровой Горной стены, возведенных еще сасанидскими правителями Ирана для охраны своих северных границ от набегов кочевников. *Рибат*ы в пограничных районах играли роль очагов ислама в немусульманском окружении. Это были наблюдательные пункты и пограничные заставы, обитатели которых нередко становились активными пропагандистами ислама. В середине VIII в. переселенцы из различных областей Халифата возвели в Баб ал-абвабе первые мечети. Согласно Дарбанд-нама, в 733 г. Маслама построил во всех семи кварталах города по мечети; их стали называть по имени преобладавшего в каждом из них племени, соответственно — Хазарская, Палестинская, Дамасская, Химская, Кайзарская, ал-Джаза'ир и Мосульская. К тому же времени относится появление в городе богато орнаментированной соборной (пятничной) мечети — Масджид ал-Баб (ныне Джума-мечеть), которая стала местом сбора всех мусульман.

В течение VIII–IX вв. христианские храмы на территории Дагестана активно перестраивались либо разрушались и на их месте возводились мечети. Такая практика сохранялась и в последующие столетия во всех завоеванных областях там, где появлялись компактные группы мусульман.

В связи с относительной стабилизацией внутреннего положения Халифата после прихода к власти Аббасидов на периферии арабского государства постепенно начинают меняться общественно-политические условия. Впоследствии это обстоятельство отразилось и на пограничных *рибат*ах: из центров обороны и прозелитизма они постепенно превращались в суфийские центры обучения и практики.

Процесс трансформации пограничных *рибат*ов, происходивший динамично в течение продолжительного времени, обусловил изменения в характере распространения ислама «вширь». Как показывает изучение рукописи «Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик» Абу Бакра ад-Дарбанди (ум. в 1145 г.), распространение ислама в регионе шло в русле суфизма. Именно *суфи*и нашли понятную широким массам форму распространения новой религии; особенно плодотворной оказалась способность суфизма впитывать в себя местные культы. Формой бытования ислама в регионе стал синтез общеисламских суфийских и местных доисламских религиозных практик. Так зарождался антагонизм между исламом «предков» (*ас-салафийа*, в современной терминологии «фундаменталистским») и исламом «народным», являющийся мощным стимулом постоянного развития и обновления религии Мухаммада.

Исламизация горных районов С. К. проходила поэтапно и на ранних этапах редко обходилась без насилия. В тех случаях, когда отдельным отрядам мусульман удавалось закрепиться в центрах союзов сельских общин в горной части, они создавали там опорную базу для дальнейшей исламизации. Некоторые удаленные от Дербента центры малых этнических зон в регионе, расположенные преимущественно в горных и предгорных районах, вследствие того что в них располагались *рибат*ы, воспринимались в качестве своего рода опорных баз распространения ислама. Во всяком случае, в лезгинских Каракюре, Кочхюре и даргинском Кала-Корейше сохранились материальные следы крупных культовых сооружений ислама, датируемых по высеченным на них надписям в пределах X в., а лакское селение Кумух имело прочную репутацию опорного пункта «воителей за веру».

На рубеже 60–70-х гг. XI в. в Дербенте начинается усиление позиций суннитов, обусловленное падением династии Буидов (принадлежавших к шиитам-зайдитам, но поддерживавших в политических целях деятельность более многочисленных и влиятельных шиитов-имамитов) и приходом к власти суннитов Сельджукидов.

Специально созданные в Багдаде и других городах Халифата учебные заведения стали готовить новую религиозную элиту для периферии. Только в *мадрас*е ан-Низамии, основанной выдающимся сельджукским *вазир*ом Низам ал-мулком, получили подго-

товку многие дербентские богословы, правоведы и *суфии*, в частности Абу-л-Хасан ал-Басри и Маммус ал-Лакзи. В ан-Низамии преподавали известные ученые-шафи'иты Абу Исхак аш-Ширази, Абу Бакр аш-Шаши ал-Мустазхири, Абу Хамид ал-Газали.

На С. К. особую популярность получила традиция шафи'ита Абу-т-Таййиба ат-Табари, выдающегося теоретика и полемиста, автора многих трудов, выходца из Табаристана. Не в последнюю очередь это можно объяснить традиционно прочными духовными контактами средневекового Дербента с Табаристаном, где учились такие дербентские ученые, как Абу Бакр Мухаммад ад-Дарбанди, Исма'ил ал-Джабали и др.

Торжество шафи'изма в юго-восточной части С. К., обусловленное в первую очередь объективной расстановкой общественно-политических сил в Аббасидском халифате на решающем этапе исламизации его окраин, предопределило конфессиональную принадлежность горских народов. Если бы в свое время Низам ал-мулку не удалось одолеть сопротивление своего предшественника ал-Кундури, могущественного покровителя ханафитов, конфессиональная ситуация на Кавказе могла бы оказаться совершенно иной (не случайно ханафизм возобладал в Мавараннахре и других областях, в которых решающая фаза исламизации к началу деятельности Низам ал-мулка была уже пройдена).

Эпиграфика XI–XII вв. дает обильный материал, относящийся к конфессиональным процессам в крупных населенных пунктах «пограничья», находившихся в сфере влияния Халифата. Распространение ислама «вширь» было немыслимо без суфизма, а также той волны межцивилизационного взаимодействия, которая была вызвана сельджукскими завоеваниями. Имеется в виду не только начало процесса превращения местного ислама в «массовую религию». Уровень развития религиозно-философской мысли, достигнутый в городах и суфийских центрах С. К. в сельджукскую эпоху, оказался настолько высоким, что в последующие годы вплоть до нашего времени он так и остался непревзойденным.

После распада Халифата «внутренняя» исламизация, стремительное продвижение мусульманской религии из местных «исламских центров» (*ал-маракиз ал-исламийа*), расположенных в долинах вдоль больших рек, в глубь горных районов, происходила уже на собственной основе. Этот процесс сопровождался значительными изменениями в этническом составе населения наиболее крупных населенных пунктов. Резкое увеличение числа арабоязычных эпиграфических памятников с середины XIII в. — наглядное тому подтверждение.

В сфере конфессиональной продолжился процесс суннитского прорыва, в котором преобладали суфизм, аш'аризм и шафи'итское право. Средневековая эпиграфика сообщает о строительстве в регионе суфийских обителей (*ханака*) и деятельности многочисленных *суфи*ев (странствующих *дарвиш*ей — *каландар*ов, *бабá* и др.). Элементы суфийской архитектуры зафиксированы во многих памятниках зодчества С. К. Так, хорошо сохранившиеся в Кала-Корейше стены и портал мечети обнаруживают близкое сходство с *ханак*ой на р. Пирсагат в Ширване, с той самой, где служил *пир* Хусайн ал-Гада'ири, ученик *шайх*а Абу Са'ида ал-Майхани и родной племянник верховного *кади*я Баб ал-абваба Ахмада ал-Гада'ири. Исследователи отмечают также сходство штуковых панно мечети Каракюре с куфическими надписями ряда исторических памятников, в частности *мазар*а известного *суфи*я ал-Хакима ат-Тирмизи в Тирмизе/Термезе (IX в.) и склепа *султан*а Санджара в Марве/Мерве. «Исторические записи» Рафи' аш-Шангуди сообщают о *суфи*ях 'Изз ад-дине ад-Дарбанди (ум. в 1206-07 г.) и 'Али б. Мухаммаде ад-Дарбанди (ум. в 1336-37 г.). В 1245-46 г. *шайх* Да'уд Ба'ам б. Сулайман ал-Лакзи из Гдынка переписал Танбих ал-гафилин ханафитского мистика Абу-л-Лайса ас-Самарканди (ум. в 955 г.). *Шайх* Сулайман ал-Лакзи, один из наиболее влиятельных мусульманских деятелей при дворе *хан*ов Золотой Орды, также был мистиком и, возможно, сыном Да'уда ал-Лакзи. В 1342-43 г. для практических нужд суфийской *ханак*и в Маджарах была переписана суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» ад-Дарбанди. В 1444-45 г. Малик б. Муса ад-Дагистани переписал «ал-Ваджиз» Абу Хамида ал-Газали. В XIV в. предпринимаются первые попытки исламизации адыгов и абазин.

Значительно меньшее число арабских надписей конца XV в. и почти полное отсутствие надписей, датированных XVI в., фиксируют переход к новой фазе развития ислама. Она была обусловлена двумя важнейшими факторами, во многом связанными друг с другом: шиитским реваншем со стороны Сефевидов, религиозно-политическая деятельность которых ввергла регион в продолжительную смуту, и процессом массового укрупнения населенных пунктов в конце XV — XVI в. на основе слияния отдельных общин и родов (*тухум*ов), прежде населявших небольшие поселения. Пока не совсем ясно, какой из этих факторов оказал наибольшее влияние на дальнейший ход конфессиональных процессов. Укрупнение сел либо совпало по времени с нашествием иноземцев, либо стало реакцией на сохранявшуюся в течение почти целого столетия сефевидскую угрозу. К концу XV в. количественные победы исламизации приводят к качественным изменениям в структуре местных обществ: родовые культы разрушаются, на основе идеи исламского единения запускаются механизмы ломки прежних внутриплеменных взаимоотношений. Процессы формирования местных народностей поднимаются на новый уровень.

Тюркоязычные Сефевиды происходили, как полагают, из курдской среды. *Шайх* и *муршид* Сафи ад-дин (ум. в 1334 г.) основал в Ардебиле суфийское братство *ас-сафавийа.* Под влиянием зайдитов и имамитов, имевших сильные позиции в южном и юго-западном Прикаспии, а также из-за претензии руководителей братства на родство с Алидами суннитское по своему происхождению *ас-сафавийа* в течение XV в. приняло учение шиитов-имамитов («двунадесятников»). В отличие от ширваншахов и правителей тюркского государства Кара-Коюнлу Сефевиды вторглись в сферу религиозных представлений, превратив регион в плацдарм для своего возвышения. Так, *шайх* Джунайд во главе отрядов «борцов за веру» в кровавых сражениях с местным населением утверждал правоту учения *ас-сафавийа*, пока не погиб в 1460 г. в Дагестане. *Шайх* Джунайд стал героем множества легенд и преданий на С. К., где его называли Джуней (Джугьей). По своей архитектуре мавзолей Джунайда, построенный в 1544-45 г. близ лезгинского селения Хазры, сходен с суфийскими мавзолеями XIV в., построенными неподалеку от современного города Ессентуки и в Маджарах.

Методы пропаганды Сефевидов были схожи с военно-религиозными методами *гази*ев XI–XII вв. Религиозные «подвиги» Джунайда и его сына Хайдара (уб. в Табасаране в 1488 г.) были направлены на распространение шиизма и — через его утверждение — на расширение своего влияния.

Суннитский ислам не имеет клира и отвергает теократию в чистом виде; суфизм с его особой ролью *шайх*а и учением о «святых» и шиизм с его идеей «скрытого» *имам*а проповедовали идею теократии, правда, каждый на свой лад. Попытка создать теократическое исламское государство на территории Дагестана провалилась. Однако под натиском Сефевидов династия Кара-Коюнлу в Азербайджане была пресечена, и на обширной территории Среднего Востока было создано теократическое государство — *имамат*, «царство божественной справедливости». При *шах*е Исма‘иле (ум. в 1524 г.), сыне Хайдара и родоначальнике новой династии правителей Ирана, шиизм имамитского толка был объявлен государственной религией на территориях, подвластных Сефевидам. В Азербайджане, Ширване и других тюркизированных областях региона произошел шиитский переворот, однако среди кавказских горцев суннизм сохранил свои позиции.

В эпоху расцвета сефевидского Ирана влияние шиизма на юго-восточные районы С. К. вновь усиливается: *шах* ‘Аббас I (1587–1628) изгоняет османов из Азербайджана и Дагестана, укрепляет Дербент. За долгий период правления ‘Аббаса I шиизм проник и в горные районы, заселенные вайнахами. Очередную попытку утвердить влияние Ирана в регионе предпринял туркмен Надир-*шах* Афшар (1736–1747), низложивший Сефевидов и отказавшийся от шиизма «двунадесятников» в пользу гораздо более смягченной формы шиизма, однако в Дагестане его отряды были разбиты и он сам едва не погиб. При туркменской династии Каджаров иранское влияние на регион было частично восстановлено, однако уже в 1813 г. Фатх ‘Али-

шах (1797–1834) был вынужден подписать Гюлистанский договор, по условиям которого Иран отказывался в пользу России от Дагестана, Грузии, Карабахского, Гянджинского, Шекинского, Ширванского, Дербентского, Кубинского, Бакинского ханств и северной части Талышского ханства. Шиитское влияние на С. К. в конечном счете так и не вышло за пределы Дербента и его округи, сохранившись среди азербайджанцев, в том числе иранских, а также тюркизированных персов, именуемых в народе каджарами. Оно затронуло также удаленные населенные пункты, созданные иранскими переселенцами сасанидского времени в качестве пограничных постов: так, жители лезгинского селения Мискинджа до сих пор считаются шиитами. В связи с этим особого внимания заслуживают популярность некоторых шиитских обычаев в отдельных суннитских районах С. К., благожелательное отношение к шиитским лозунгам во многих районах (за исключением Дербента, где сунниты безуспешно боролись с шиитами за управление Джума-мечетью), широкая география распространения шиитских имен и производных от них локальных вариантов среди местных суннитов. Однако это предмет отдельного исследования. Сравнительное изучение основных тенденций конфессиональных процессов в регионе показывает, что по своему общественно-политическому значению и этнокультурным последствиям наиболее существенные процессы утверждения шиизма все же происходили при Сефевидах: с середины XV в. (*шайх* Джунайд) до начала XVII в. (*шах* ‘Аббас).

Параллельно с утверждением шиизма в юго-восточной части С. К. происходило углубление процессов исламизации в западных районах региона, связанное с усилением влияния Османской империи и Крымского ханства на эти земли. В 1583 г. объединенные отряды османов и крымских татар разгромили войско Сефевидов на р. Самур. В XVI в. османы предпринимают попытки распространить ислам среди абазин и адыгов.

Дж.С.Тримингэм утверждал, что обновление ислама в XVII–XIX вв. во всем мире связано с внутренней борьбой между «фундаментализмом» и суфизмом. Важнейшие вехи этого периода на С. К. таковы: 1) мусульманский ренессанс нового времени (XVI — первая половина XVIII в.); 2) движение *шайх*а Мансура Ушурмы в конце XVIII в.; 3) движение *имам*а Шамиля во второй трети XIX в.; 4) движение Кунта-*хаджжи* в 60-е гг. XIX в. Эти явления обусловили содержание более поздних конфессиональных процессов в регионе.

В XVI–XVIII вв. ислам распространился среди населения горной Чечни, Ингушетии, Балкарии и Карачая, охватив и некоторые слои социальных верхов в Осетии. Опорными пунктами распространения ислама были Дагестан, с одной стороны, и Кабарда — с другой. После духовной стагнации XVI в. произошел прорыв в самых различных областях мусульманской культуры.

Начался бум культового строительства, продолжавшийся в течение всего периода «обновления» (*ал-джадидийа*). Меняются стиль монументального письма, содержание эпитафий, размеры и формы надмогильных памятников. Особое распространение получает культ «святых» с ярко выраженными признаками суфийской обрядности.

Образование крупных населенных пунктов за счет объединения мелких родов и общин вызвало к жизни расцвет жанра комментариев к правоведческим сочинениям. Новым явлением в движении «чистого» ислама можно считать усиление культа пророка Мухаммада, приведшее к зарождению движения *нур ал-мухаммадийа*. В 1718 г. Шихаб б. Мухаммад ал-Акуши переписал сочинение «ат-Тарика ал-мухаммадийа» Мухаммада ал-Биргили (ал-Биркави). Культ Пророка пустил в регионе глубокие корни.

Активизировалась деятельность суфийских *шайх*ов в Чечне, в частности *шайх*а Мута в первой половине XVII в. В 1650 г. в Дагестане Ша‘бан ал-Чираги переписал для нужд своей общины анонимное суфийское сочинение.

Движение *шайх*а Мансура 1785–1791 гг. было непосредственной реакцией на вхождение местных обществ в состав Российской империи и резкие изменения в их традиционном укладе жизни. Более значительное по своему размаху движение северокавказских мюридов/*мурид*ов под предводительством дагестанских *имам*ов (поочередно Гази-Мухаммада, Гамзат(Хамза)-*бек*а и Шамиля) на-

чалось вскоре после заключения Гюлистанского договора 1813 г., после того как прозвучал призыв суфийского *шайх*а Мухаммада ал-Йараги к *газавату* — «священной войне». По своему духу и религиозному содержанию оно неразрывно связано с движением *шайх*а Мансура.

Фундаменталистский культ пророка Мухаммада, распространившийся в Дагестане еще в начале XVIII в. и сохранившийся до сих пор, лежал и в основе движения Шамиля. Опираясь на идеологию «чистого» ислама, Шамиль использовал в своей борьбе все, что накопил к этому моменту ислам — как мировосприятие и образ жизни — Дагестана и Чечни начала XIX в., в том числе и организационную структуру суфийских братств (только *мурид* — уже не послушник суфийского *шайх*а, а воин, выполняющий приказ своего командира). Сам Шамиль тоже подражал пророку Мухаммаду: составлял письма на черенках и бараньих лопатках, красил бороду хной, распространял принципы начального ислама, вел религиозные войны для расширения пределов *дар ал-ислам*а. Высоко в горах Дагестана и Чечни, в районах традиционного влияния христианской Грузии, ислам утверждается окончательно.

В ходе Кавказской войны в горных районах Дагестана и Чечни Шамиль создал теократическое государство — *имамат*, в котором действовали шари‘атские суды и исламское управление.

Под влиянием событий Кавказской войны на С. К. создаются сочинения, обогатившие духовное наследие местных ответвлений братств накшбандийа и кадирийа. Эти труды во многом напоминают ранние суфийские работы (в том числе своим «энциклопедизмом»), однако в них явственно обозначились новые тенденции, а именно особое внимание к интерпретации *джихад*а, ее приспособление к изменившимся общественно-политическим условиям. Именно в этот период в Нагорном Дагестане сложился тот тип религиозной практики, который ныне называется традиционным.

Основные формы современной религиозной практики в Чечне и Ингушетии сложились под непосредственным влиянием религиозного движения, связанного с именем суфийского *шайх*а Кунта-*хаджжи* и его последователей. В 1859 г., в год пленения Шамиля, он вернулся из Макки/Мекки в Чечню, получив *иджазу* от трех ханафитских *шайх*ов братства кадирийа. Члены созданной им общины (*тарикат*) практиковали «громкий» *зикр* и ритуальные танцы по кругу, принятые в кадирии, за что их и прозвали «зикристами».

Распространение идей Кунта-*хаджжи* и последующее отпочкование от его *тарикат*а других *вирд*ов обусловили заметные внутриконфессиональные изменения в мусульманской общине Нагорной Чечни. На структуру местных родов (*тейп*ов) причудливым образом стали накладываться структуры суфийских общин. Не случайно вайнахское родовое обозначение *тейп* происходит от арабского *та'ифа* («община»). Границы общины и рода порой совпадали. Глава рода мог становиться и религиозным наставником общины. Духовная благодать (*ал-барака*) передавалась от *шайх*а-наставника по наследству, формируя внутри общины новую религиозную элиту. Роды *саййид*ов на поверку оказывались восходящими не к роду пророка Мухаммада, а к известным местным *шайх*ам, *силсила* которых по меньшей мере легендарна. Пополнение членов общины происходило за счет естественного прироста в роду. Родственные контакты членов рода были в значительной степени ограничены; такой порядок во многом сохраняется и поныне.

Главное отличие нового этапа в эволюции ислама на С. К. — развитие локальных форм ислама в рамках неисламского, светского (в том смысле, что в этот период в России церковь была уже фактически подчинена государству, а затем и отделена от него), гражданского и индустриального общества. Основные вехи этого периода в регионе таковы: 1) адаптация ислама к условиям Российского государства во второй половине XIX — начале XX в.; 2) крайняя политизация ислама в период двух революций, иностранной интервенции и гражданской войны, сопровождавшаяся появлением самых различных союзов, коалиций и партий на исламской основе; 3) существование религиозных культов и институтов в условиях запретов, гонений, массовой атеизации населения в период господства Советской власти и коммунистической идеологии; 4) современная реисламизация, начавшаяся вместе с

национальным и религиозным возрождением постперестроечного периода.

Первоначальная адаптация местных форм ислама к общественно-политическим, социально-экономическим и конфессиональным условиям Российской империи происходила задолго до вхождения в ее состав мусульманских областей. Однако эта тенденция, сохранявшаяся и в XX в., стала играть ведущую роль лишь со второй половины XIX в. в связи с подавлением движения Шамиля и реформированием всей системы политической, административной и судебной власти в крае. Важнейшие явления этого периода: легитимизация шари‘атских судов; формирование лояльных властям религиозных объединений; вхождение религиозной элиты в структуры государственной власти на местах; переход книжной культуры на качественно новый этап развития (открытие типографии Мавраева, начало книгоиздания и т.п.); создание собственных алфавитов на основе арабской графики; развитие мусульманской литературы на местных языках; активизация процессов секуляризации во всех сферах общественной жизни; движение мусульманских обществ в направлении светского образования и светской культуры. Параллельно с этим под духовным руководством местных *шайх*ов накшбандии и кадирии, в частности ‘Абд ар-Рахмана ас-Сугури, *устаз*а Хасана Хилми ал-Кахи, Батал-*хаджжи*, Баммат-Гирея, Ташов-*хаджжи*, Дени-*шайх*а (Арсанова) и Докку-*шайх*а (Шаптукаева), в горах С. К. продолжается развитие местных школ суфийского образования. В сфере культа следует отметить попытки осовременивания ислама в 10-е гг. XX в., предпринятые Мухаммадом Катиевым и Муратом Горчхановым в Чечне и Ингушетии, а также деятельность в Дагестане мусульманских ученых новой формации, известных как «ученые-просветители».

Революции и гражданская война породили хаос и разрушили сложившееся равновесие в мусульманских обществах на С. К. Турецкая оккупация стала еще одним дестабилизирующим фактором. Идея пантюркизма не могла быть поддержана суннитами региона, поскольку противоречила этноконфессиональной принадлежности кавказских народов (азербайджанцы — шииты, но тюрки; северокавказцы — сунниты, но в большинстве своем не тюрки).

В смутные годы гражданской войны на политической карте С. К. вновь появляются религиозные по форме новообразования: *имамат* во главе с *имам*ом Наджм ад-дином ал-Гуци (Наджмутдин Гоцинский) в аварских районах Дагестана, *эмират* аварского *шайх*а Узун-*хаджжи* ас-Салти с центром в чеченском селении Ведено и т.д. Однако в целом политическая ситуация в регионе под влиянием самых различных факторов (в том числе благодаря быстрой адаптации ислама к новым реалиям) стала развиваться в направлении светских моделей: Северо-Кавказская Советская Республика (1918) — Терская Советская Республика (1918–1919) — Горская республика (1918–1920) — Горская АССР (1921–1924) — разделение Горской АССР на несколько автономных республик. Новые политические модели все еще включали в себя значительный религиозный компонент. Во всех советских автономиях была создана своя иерархия шари‘атских судов и официально закреплена в постановлениях государственных органов.

С утверждением советской власти во всех этнокультурных областях Кавказа сложились условия, препятствовавшие свободному развитию всех религий, в том числе и ислама. Как и по всей стране, любая форма религиозной пропаганды была запрещена. Богословские книги безжалостно предавались огню. Мечети разрушались либо приспосабливались под хозяйственные нужды. Служители культа подвергались массовым репрессиям. В горах С. К. советская власть утверждалась в жестком противостоянии традиционным суфийским структурам. Насильственная депортация чеченцев, ингушей, балкарцев, карачаевцев и некоторых других северокавказских народов в годы Великой Отечественной войны обусловила дальнейшую внутриконфессиональную эволюцию местных обществ, с одной стороны, и усиление различий между отдельными этническими группами — с другой, в результате чего сформировался ряд закрытых родовых обществ со многими выраженными признаками этноконфессиональных групп.

В годы советской власти мусульманские области Российской империи впервые в сво-

ей истории оказались по-настоящему оторванными от остального мусульманского мира. В результате их эволюционное развитие в рамках этого мира было прервано. Арабский язык стал постепенно утрачивать функции языка науки, делопроизводства, переписки. Вместе с тем впервые в истории Кавказа на его территории сложилось почти полное двуязычие. Языком межнационального общения стал русский язык, причем масштабами применения он превзошел все прежние языки, когда-либо претендовавшие на эту роль. С. К. и Закавказье стали частью новой геополитической, евразийской по своему цивилизационному типу, общности.

В духовной сфере возобладала массовая атеизация населения, характер которой, однако, не был абсолютным: часть религиозного наследия продолжала признаваться в качестве культурного и духовного достояния социалистических народов. На самых различных уровнях общественного сознания внедрялись основы коммунистической идеологии и морали, материалистической в мировоззренческом отношении и идеалистической в своей социальной сущности. В сфере мусульманской практики наиболее живучими оказались погребальные обряды, а в сфере теории — суфийские знания, которые передавались с помощью *иджазы* в условиях глубокого подполья. Вместе с тем беспрецедентно насильственная секуляризация способствовала широкому признанию ценностей гражданского общества, изменился традиционный уклад жизни, появилась светская интеллигенция, относящаяся к исламу как к факту собственной культуры.

Начало качественно новому этапу в эволюции местных форм ислама положило крушение советской системы. С развитием процессов реисламизации значительно усиливаются внутрирелигиозные противоречия в мусульманских общинах региона. Как и во все переломные эпохи, обострение противоречий между приверженцами «чистого», «фундаменталистского» ислама (так называемыми ваххабитами) и «народного» ислама приобретает крайние формы, его апогей последнего десятилетия — события в Чечне.

Лагерь «народного» ислама на Северо-Восточном Кавказе представлен влиятельными *шайх*ами северокавказских *вирд*ов накшбандии, шазилии и кадирии (Са'ид-*афанди* Ацаев (Чиркеевский), Сиражудин Исрафилов (Хурикский), Арсланали Гамзатов (Параульский), Абдулвахид Какамахинский, Мухаммад-Амин Гаджиев (Параульский, ум. в 1999 г.), Тажудин (Тадж ад-дин) Рамазанов (ум. в 2001 г.), Бадрудин (Бадр ад-дин) Кадыров (Ботлихский, ум. в 2003 г.) и др.), большей частью включенными в структуру неформальной религиозной иерархии, а также их приверженцами. Их оппонентами выступают идеологи ваххабизма, их последователи и сторонники. Багаутдин Магомедов (Баха' ад-дин б. Мухаммад) — главный идеолог ваххабитов на С. К., который происходит, однако, из дагестанской суфийской среды, — выступил с резкой критикой суфизма, «искажений» ислама со стороны «самозваных *шайх*ов». Религиозно-политические взгляды Б.Магомедова претерпели заметную эволюцию в сторону радикализации под влиянием событий чеченской войны. В его проповедях, посвященных критике суфизма, прозвучала новая трактовка идеи *джихад*а.

Обвинения местных ваххабитов в адрес суфийских *шайх*ов в соглашательстве с властями имеют в своей основе глубокий внутриконфессиональный конфликт: суфийские *шайхи*, влияющие на горские общины (*джама'ат*), представляют сложившийся в течение столетий «народный» ислам, задача же ваххабитов, взращенных на чуждой идеологической почве, — отвоевать авторитет и влияние у суфийских *шайх*ов и ниспровергнуть местные власти. Борьба между этими двумя тенденциями есть проявление извечного противостояния между обычным правом (*'адат*) и *шари'ат*ом. «Народный» ислам негласно канонизировал не только местных «святых», но и домонотеистические верования. Тем самым он обусловил локальные различия в исламе, препятствующие образованию более широких религиозно-политических общностей. Адаптированные к местным культам, суфийские обряды и духовные ценности в форме традиций местных *шайх*ов-наставников настолько переплелись с идеологическим функционированием рода и общины, что стали восприниматься в качестве неразрывной части народной культуры,

чем они, в сущности, и являются. Кардинальные политические изменения без разрушения сложившейся системы взаимоотношений внутри религиозной общины в таких условиях практически невозможны.

Чеченскому конфликту последнего десятилетия присущи многие черты, характерные для религиозно-политических столкновений на С. К. Начало каждой военной кампании сопровождается объявлением *газавата*. Руководители военных отрядов, состоящих из современных *муджахидов* («участвующие в *джихаде*»), называются *амирами* (руководители отрядов *гази*ев в XI–XII вв. именовались светским титулом *султан*); убитые в боях *муджахиды* объявляются *шахидами*, представители противоборствующей стороны — *кафирами*. Как и во времена *имама* Шамиля, в Чечне был создан особый тип исламского государства, в котором активно внедрялись нормы *шари'ата* (1996–1999). Невзирая на значительную нехватку знатоков мусульманского права и отсутствие необходимых условий и предпосылок, светское судопроизводство было искусственно заменено на шари'атские суды. Во многих местах это произошло наперекор сложившейся исторической традиции: споры уголовного характера у горцев обыкновенно решались согласно нормам обычного права, а на основании *шари'ата* разбирались лишь гражданские дела. В условиях дагестанского нагорья была предпринята очередная попытка создания *имамата*.

На общем фоне событий чеченского конфликта эти действия носили маргинальный характер. Этнополитический конфликт в регионе так и не приобрел форму межконфессионального противостояния, поскольку интеграция локальных форм ислама в политическую систему России в основных чертах уже давно завершена.

Осмысление драматических событий на С. К. — задача неблизкого будущего, однако некоторые выводы могут быть сделаны уже сейчас. В очередной раз, но уже на материале новейшей истории подтверждается следующая закономерность: реакция традиционных обществ на резкие изменения общественно-политических условий почти всегда имеет тенденцию к отторжению. Это объясняется тем, что близкий к классическому типу род/клан (*тейп, тухум*) обладает чрезвычайно консервативной социальной организацией и для его адаптации к новым порядкам требуется несравненно больше времени, чем для обществ, родовые связи в которых ослаблены или видоизменены в процессе эволюции.

В период политической нестабильности локальные формы ислама приобретают все более выраженную национальную окраску и большую организационную самостоятельность. Было бы упрощением, однако, сводить сложные по составу локальные формы «народного» ислама только к суфизму. Во-первых, потому, что «народный» ислам на С. К. не включает в себя идею мистического познания Бога, которая, собственно, и составляет сущность любой разновидности суфизма. Во-вторых, число последователей «истинного» (теоретического) суфизма, прежде всего членов кавказских ответвлений (*вирдов*) суфийских братств накшбандийа, шазимийа и кадирийа, пока еще слишком незначительно, чтобы считать их религиозный опыт преобладающим во всех местных обществах.

Лит-ра: Derbend-Nameh; *ад-Дарбанди.* Райхан; *Мухаммад ал-Баркали.* Ат-Тарика ал-мухаммадийа // ИИАЭ ДНЦ РАН. Рук. № 1280; *И.Ю.Крачковский.* Арабская литература на Северном Кавказе // Избр. соч. VI. М.–Л., 1960; *А.Р.Шихсаидов.* Распространение ислама в Южном Дагестане в X–XI вв. // УЗ ИИЯЛ. 1950, 6; *он же.* Распространение ислама в Дагестане / Автореф. канд. дис. Махачкала, 1960; *он же.* Когда и как насаждался в Дагестане ислам. Махачкала, 1962; *В.Ф.Минорский.* История Ширвана и Дербенда X–XI веков. М., 1963; *Лавров.* Эпиграфические памятники; *А.Р.Шихсаидов.* Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала, 1969; *он же.* Дагестан в X–XIV вв. Махачкала, 1973; *он же.* Эпиграфические памятники; История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. / Под ред. Б.Б.Пиотровского. М., 1988; История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. — 1917 г.) / Под ред. А.Л.Нарочницкого. М., 1988; *Тримингэм.* Суфийские ордены; *A.Bennigsen*, *Ch.Lemercier-Quelquejay.* Islam in the Soviet Union. L., 1967; *A.Bennigsen* and *E.Wimbush.* Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union. L., 1985; *А.К.Аликберов.* Современное мусульманское возрождение на Кавказе: Особенности, тенденции и перспективы // Ислам, 21–32; *он же.* Эпоха, 470–498, 676–697.

А. А.

Сейит Неджепи (*саййид* Наджафи) — «святое» место, связанное с легендарным основателем и покровителем одной из групп *х^ваджей*, представителей *овляд* (араб. *аулад* — «дети», «потомки»), так называемых святых групп у туркмен. Расположено на вершине холма у западной окраины пограничного с Ираном селения Ходжа-Кала в долине р. Сумбар на территории Гаррыгалинского *этрап*а (района).

Это купольный мавзолей из средневекового жженого кирпича, обмазанный сверху глиной. Над входом, поддерживаемым резными деревянными колоннами с изображением стилизованных бараньих рогов, выведен известкой такой же рисунок, а на крыше укреплены три пары натуральных рогов архаров. Справа перед входом — темно-синяя каменная могильная плита, привезенная из окрестностей. Судя по арабской надписи, она была установлена на могиле знаменитого *х^ваджи*, почившего в начале XVIII в. Внутри святилища — обмазанный глиной и покрытый белой тканью ящик-саркофаг (как считается, над могилой самого С. Н.). На нем приношения — деньги и сладости. Стены увешаны десятками миниатюрных луков и колыбелек — символическими просьбами паломниц к «святому» о сыне-наследнике или ребенке вообще. В небольших нишах — спички и принадлежности для уборки святилища.

Наиболее впечатляющий элемент мавзолея, отличающий его от других аналогичных строений, — два подземных купольных помещения из средневекового кирпича, где, очевидно, в свое время устраивались суфийские радения, а потом были похоронены сам «святой» и его наиболее ревностные послушники-*мурид*ы. Интересно, что захоронение их, в отличие от традиционного мусульманского, было произведено в деревянных гробах-носилках. Автору довелось побывать в левом помещении, где находилось пять таких гробов. Вход в подземелье по приказу духовных лиц, приехавших из религиозного центра этого региона — Нохура, еще перед революцией, в период усиления мусульманского «правоверия», был засыпан, оставлен лишь узкий лаз.

Точных данных о личности С. Н. нет; судя по архитектурным особенностям мавзолея, здание можно датировать XVI–XVII вв. С. Н. — имя табуированное, как, например, Магтым мэээзем, святилище которого также расположено в долине Сумбара. Это говорит об авторитете «святого» при жизни. *Нисба* «Неджепи» указывает на то, что *суфий* происходил из г. ан-Наджафа/Неджефа (Ирак) и прибыл в эти края, очевидно, как проповедник; *сейит* (араб. *саййид*) — потомок пророка Мухаммада. *Саййид*ам в Иране и арабских странах соответствуют *х^ваджи* в Туркменистане и других странах Средней Азии, поэтому потомков и последователей «святого» и называли *х^вадж*ами.

Паломники к святилищу С. Н. — жители селений, где проживают туркмены племен нохурли и ходжа: Ходжа-Кала, Дузлы-Депе, Койне-Кесира и самого Нохура.

Лит-ра: *С.Демидов.* Путешествие в подземелье // КТ. 07.10.1969; *он же.* В подземелье // Вечерний Ашхабад. 21.02.1975; *он же.* Туркменские овляды, 74–75; *он же.* Легенды, 95–97.

С. Дем.

Сенная мечеть в Казани — памятник мусульманской культовой архитектуры татар, положивший начало распространению нового типа мечетей с минаретом в торце здания. Двухэтажное кирпичное здание построено в 1849 г. (архитектор А.И.Песке) на средства братьев Юнусовых по завещанию их отца — купца первой гильдии Г.М.Юнусова. Отсюда другое название С. м. — Юнусовская. Она известна также под названием Сеннобазарская (расположена на Сенном базаре) и Седьмая соборная. Реконструирована в 1990–1995 гг.

С. м., в основе архитектурно-планировочного решения которой лежал типовой проект мечети 1844 г., отличалась от традиционных татарских мечетей с минаретом на крыше и послужила прототипом для многих последующих мусульманских культовых построек Казани и Казанской губернии. Относится к типу зальных, купольных мечетей с примыкающим с северной стороны минаретом. Двусветное на высоком подклете здание в форме вытянутого восьмигранника в плане имеет в объеме каскадно-ярусное построение. Овальное внутреннее пространство, разделенное арками на вестибюльную и мо-

лельные зоны, вписано в симметричный на продольных фасадах объем с выступающей по высоте центральной частью, перекрытой килевидным, слегка приплюснутым по форме куполом с луковичной главкой, увенчанной полумесяцем на двух шарах. Этот купол на невысоком цилиндрическом основании раскрывается полусферой в интерьер центрального зала. Прямоугольные окна первого света зала на фасадах обрамлены наличниками с упрощенными килевидными сандриками. По оси купольного объема расположено круглое окно второго света с розеткой витража из цветных стекол. Михрабный выступ на южном фасаде отсутствует. К северному торцу основного объема примыкает более низкий служебный пристрой, покрытый трехскатной крышей. Низкий объем коридора, связывающего основной объем мечети с минаретом, дополняет каскадную композицию мечети, объемной доминантой которой служит купол, а вертикальной доминантой — минарет. Романтический образ мечети сложился не только благодаря каскадно-ярусному построению основного объема мечети с купольным завершением, но в большей степени из-за формы минарета, живо напоминающей булгарские минареты. Впервые после многовекового перерыва в монументальной культовой архитектуре татар сделана попытка соединить разорванную связь времен и традиций. На шестигранном тамбуре с цилиндрическо-коническим завершением установлен утончающийся кверху цилиндрический ствол минарета под изящным коническим шатром с широким изломом в основании. Он нависает над невысоким, чуть увеличенным в диаметре ярусом с небольшими прямоугольными проемами, ассоциирующимися с зубцами средневековых башен. По винтовой лестнице практически глухого ствола можно подняться на круглый балкон на металлических кронштейнах с ажурным кованым ограждением. В нижней части ствол минарета раскрепован узкими ложными окнами с тонким обрамлением и килевидным сандриком. Круглые небольшие проемы под балконом служат единственным источником света лестницы минарета. Конусовидный переход в основании минарета покрыт металлическими листами. Цилиндр под ним раскрепован полукруглыми нишами с килевидным завершением архивольтов. Несколько оживляют монументальные формы мечети фигурные филенки, обрамляющие круглые окна на боковых фасадах, и кессонированные лопатки.

С конца 1890 г. помощником (вторым *муллой*) *имама-хатиба* в С. м. служил Г.А.Апанаев (расстрелян в 1919 г.) — авторитетный религиозный деятель, видный представитель джадидистского движения, фактический глава прихода. Будучи руководителем и содержателем *мадрасы* С. м., он по примеру Г.Баруди ввел новый метод обучения. Одновременно активно участвовал в общественно-политической жизни, с 1906 г. издавал собственную газету либерального направления Азат («Свободный»). В 1908 г. губернские власти отстранили «неблагонадежного» *муллу* от служб в С. м. и сослали на два года в Вологодскую губернию, обвинив его в организации новометодных учительских курсов. Новый *имам-хатиб* ликвидировал в приходе С. м. все нововведения Г.А.Апанаева, из учебной программы *мадрасы* С. м. были полностью исключены светские дисциплины.

В начале XX в. в приходе С. м. насчитывалось 270 душ мужского пола (при 29 домовладельцах), в *мадрасе* С. м. обучалось 40 учеников-*шакирдов* (татар.-башк.).

Лит-ра: *Халитов*. Архитектура мечетей, 118–122, 147; *Салихов, Хайрутдинов*. Памятники, 32–34.

Х. Н.

Сокит (*сокыт*; узб. *сокит килмок* — «освобождать от трудностей») — обряд, посвященный мусульманскому «святому» Афак-*х^{в}адже* (Офок-*х^{в}аджа*; араб. *афак* — «горизонты» или араб. *аффак* — «путешественник»), которого в народе называют Аппак (Оппок)-*ходжа* (тюрк. *оппок* — «белый»). С. распространен в центральных и восточных районах Ферганской долины.

Афак-*х^{в}аджа* — историческая личность, его настоящее имя Хидайат Аллах. Отец Хидайата, Мухаммад Йусуф-*х^{в}аджа* (ум. в 1652 г., похоронен около г. Кашгара), был сыном *сайийда* Мухаммад Амин-*х^{в}аджи* (ум. в 1597 г.) — старшего сына Махдум-и А‘зама (ум. в 1542 г., похоронен около Са-

марканда), крупнейшего представителя среднеазиатской ветви братства накшбандийа. Последний побывал в Восточном Туркистане (тогда Могулистан, позже — китайская провинция Синьцзян, ныне Синьцзян-Уйгурский автономный район) и приобрел там много последователей.

Между потомками Махдум-и А‘зама в Восточном Туркистане развернулась ожесточенная борьба за лидерство. У истоков этого соперничества стояли два сына Махдум-и А‘зама — Мухаммад Амин и Мухаммад Исхак (ум. в 1599 г., похоронен около Самарканда). В Средней Азии первого поддержал бухарец *х^{в}аджа* Ислам Джуйбари (ум. в 1563 г.), а второго — ферганец *хазрат маулана* Лутф Аллах Чусти (ум. в 1571 г.). Формальным поводом раздора стал, видимо, вопрос о применении «громкого» *зикр*а (*джахр*) в практике суфийского братства накшбандийа. Фактически же это было соперничество между различными группировками *пир*ов за контроль над последователями братства. Ветвь накшбандийа, которую возглавляли потомки Мухаммад Амина, впоследствии стали называть ‘ишкийа, а ветвь, во главе которой стояли потомки Мухаммад Исхака, — исхакийа. В Восточном Туркистане сторонников первой называли «белогорцами» (*ак-таглык*; тюрк. *ак/ок* — «белый», *таг/тог* — «гора»), а сторонников второй — «черногорцами» (*кара-таглык*; тюрк. *кара/кора* — «черный»).

Сначала первенство в Могулистане было за потомками Мухаммад Исхака, но в XVII в. Мухаммад Йусуф вместе с пятилетним Хидайат Аллахом переехал жить из Самарканда (селение Дахбид) в Восточный Туркистан. В конце XVII в. правителем там был Йулбарс-*хан* из рода Чагатая, старшего сына Чингиз-*хан*а. Он почитал Афак-*х^{в}аджу* — главу «белогорцев» и женил его на своей родственнице. Затем к власти пришел покровитель «черногорцев» Исма‘ил-*хан*, который заставил Афак-*х^{в}аджу* покинуть Восточный Туркистан. По легенде, Афак-*х^{в}аджа* ушел в Тибет, где познакомился с главой тибетского буддизма Далай-ламой V, который обратился к джунгарскому (калмыцкому) *хан*у Галдан-Бошокту (ум. в 1696 г.) с предложением помочь беглецу вернуться на родину. Джунгарские войска во главе с Галдан-Бошокту захватили Восточный Туркистан, а возвратившийся с ними Афак-*х^{в}аджа* стал фактическим правителем, сделав номинальным *хан*ом своего сына. Афак-*х^{в}аджа* умер в 1693-94 г. и похоронен недалеко от г. Кашгара. В результате полувековой борьбы между «белогорцами» и «черногорцами» верх одержали потомки Афак-*х^{в}аджи*. Но на смену джунгарам в середине XVIII в. пришли китайцы и изгнали *х^{в}адж*ей из Восточного Туркистана. С тех пор фигура Афак-*х^{в}аджи* постепенно становится символом сопротивления «неверным», а его могила превращается в главную святыню (*мазар*), куда стекались паломники из всех городов Восточного Туркистана. В 70-е гг. XIX в. правитель Кашгара Йа‘куб-*бек*, на непродолжительное время вернувший власть мусульманам, отстроил мавзолей заново.

Афак-*х^{в}аджа* за исторически очень короткий срок превратился в традиционный персонаж мифов и легенд. Сам «святой» не был отмечен какими-то особыми заслугами в истории суфизма, хотя и оказал некоторое влияние на развитие суфийских идей в XVIII в. Его учениками и последователями считаются такие известные поэты, как Машраб (ум. в 1711 г.) и *ишан* Хувайдо (*х^{в}аджа* Назар, ум. в 1780-81 г.). Видимо, благодаря именно политической ситуации имя Афак-*х^{в}аджи* стало очень популярным сначала в Восточном Туркистане, а затем и в Средней Азии. В иерархии «святых» он занял почетное место *кутб*а («полюс») — главного духовного правителя своего времени. Позже ему стали приписывать многие чудеса и мифические подвиги, в том числе даже такие, которые обычно в легендах совершает *халиф* ‘Али.

На протяжении XVIII–XIX вв. население Восточного Туркистана неоднократно поднимало восстания против китайцев. Во главе этих восстаний стояли, как правило, «кашгарские *х^{в}аджи*» — потомки Афак-*х^{в}аджи*. Однако эти бунты регулярно заканчивались поражениями, в результате чего значительные массы населения Восточного Туркистана вынуждены были мигрировать в Среднюю Азию, где они растворялись в среде оседлого населения (*сарт*ы). Несколько десятков или даже сотен тысяч выходцев из Восточного Туркистана осело в Ферганской

долине. С собой они принесли почитание Афак-*х*[*в*]*аджи* в форме регулярного проведения обряда С.

С. совершают в Фаргане/Фергане главным образом выходцы из Восточного Туркистана — уйгуры (в прошлом их называли кашкарлык), иногда местные узбеки, киргизы и таджики, которые признают своим духовным наставником (*пир*) Афак-*х*[*в*]*аджу*. Этот обряд окружен тайной, и иногда даже запрещается произносить само слово *сокит*. К С. обращаются, если приснился плохой сон, когда нет детей, кто-то заболел или предстоит какое-то трудное дело и т.д., т.е. в тех случаях, когда нужна помощь «святого». Иногда обряд С. совершают перед праздником по случаю обрезания.

В каждом селении, где живут последователи Афак-*х*[*в*]*аджи*, есть 2–4 *сокитбаши* (тюрк. *баш* — «глава», «руководитель»), которых обычно выбирают из числа наиболее религиозных (иногда из числа бедных) жителей. Люди, которые хотят обратиться к «святому» за помощью, загадывают желание и по обету приносят *сокитбаши* деньги, продукты (бараний жир, муку, чай). Эти подношения постепенно накапливаются у него до очередного обряда. Один *сокитбаши* проводит С. 2–4 раза в год. Раньше в нем участвовали мужчины, сегодня в основном пожилые и среднего возраста женщины, обычно 10–15 человек. Принимать участие в обряде могут только «чистые» (*пок*) люди, которые не пьют спиртных напитков, не курят, регулярно читают *намазы* и держат пост. Считается, что человек, который выпил вина или другой спиртной напиток, может участвовать в ритуале только после 40-дневного воздержания, т.е. своеобразного «очищения», иначе Афак-*х*[*в*]*аджа* накажет его болезнями. На обряд С. обязательно приглашаются потомки Афак-*х*[*в*]*аджи*.

С. — название не только обряда, но и главной жертвенной пищи — лепешки, которую вкушают участники религиозного собрания. Число лепешек соответствует числу людей, принесших продукты или деньги и загадавших желание. Участники С., предварительно совершив ритуальное омовение и одевшись в чистые одежды, рассаживаются по кругу перед скатертью (*сурпо, сурфа*), на которую кладут продукты, и читают молитву. Потом женщины готовят до 50–70 штук тонких лепешек вроде блинчиков, которые жарят на бараньем сале в котле. Во время приготовления лепешек все участники обряда молчат. Приготовив лепешки, в тот же самый котел с остатками жира наливают молоко, кладут чай и соль, кипятят, приготовляя *ок-чой*. Затем каждую лепешку сворачивают вчетверо и кладут на хлеб, а сверху — выжарки. Все это делят поровну между участниками обряда, которые часть пищи съедают, а часть заворачивают в платки и относят домой, где также съедают, совершив предварительно ритуальное омовение. Иногда священное блюдо относят в мечеть молящимся. Ни одной крошки этих лепешек не оставляют. На самом С. с просьбами к «святому» не обращаются, так как должно исполниться желание не одного, а нескольких человек. Исключение делается лишь для человека, устроившего С. В прошлом в ходе обряда иногда совершали радения. После завершения С. котел, в котором жарились лепешки, тщательно моют, а остатки сливают туда, где не ходят люди и куда не попадает грязь. После еды обязательно умываются.

Домашний С. с угощением (своего рода жертвоприношением) в честь суфийского «святого» и обращением к нему за помощью — довольно редкое явление для Средней Азии. Существует несколько похожих обрядов, но они либо посвящены памяти давно умерших исторических деятелей (*маулуд* в память о пророке Мухаммаде, *'ашура* в память о трагически погибшем внуке Пророка — ал-Хусайне), либо обращены к мифологическим персонажам (Биби-Сешанба, Биби-Мушкулкушод). К *суфи*ям обычно возносят молитвы и просьбы во время паломничества (*зийарат*) к святым местам (*мазар*). Видимо, С. появился в ответ на невозможность совершать паломничества к могиле Афак-*х*[*в*]*аджи*.

Лит-ра: *Ч.Ч.Валиханов*. О состоянии Алтышара, или Шести восточных городов китайской провинции Нан-лу (Малой Бухарии), в 1858–1859 годах [1904] // Избранные произведения. М., 1987, 137–166, 185–186, 188, 190–191, 202–204; *О.Ф.Акимушкин*. Введение в изучение памятника. Комментарии // *Шах-Махмуд Чурас*. Хроника. М., 1976, 29–30, 122–124, 275–276; *С.С.Губаева*. На-

селение Ферганской долины в конце XIX — начале XX в. (этнокультурные процессы). Таш., 1991, 82–91; *она же.* Уйгуры и дунгане Ферганской долины // Современное развитие этнических групп Средней Азии и Казахстана. Ч. 2. М., 1992, 121–132.

С. А.

Стерлибашево — село в Башкирии, где находилась Стерлибашевская *мадраса* — знаменитое мусульманское религиозное учебное заведение дореволюционной России. Открылась в начале XVIII в. (в архивных документах встречается дата 1720 г.) в с. Стерлибаш (в административно-территориальном отношении это село вошло позднее в состав Стерлитамакского уезда Оренбургской, а затем Уфимской губернии). Имела целью подготовку руководителей исламских учреждений и общин.

Учебный курс С. м. включал традиционные предметы: мусульманскую догматику, право, логику, арабский язык и т.д. Расцвет *мадрас*ы был связан с деятельностью преподавателей (*мударрис*ов) — Нигматуллы Тукаева (Ни‘мат Аллах б. Биктимер б. Тукай ас-Слаучи, 1772–1844), родоначальника династии *ишан*ов, и его сыновей — Мухаммад Хариса (1810–1870) и Мухаммад Харраса (1814–1871), воспитанников бухарских *мадрас*, сторонников и учеников известных татарских религиозных реформаторов Г.Курсави и Ш.Марджани. Их стараниями местная *мадраса* превратилась в благоустроенное учебное заведение. Были выстроены новые здания — к середине 60-х гг. XIX в. их число достигло 25. Был разбит сад, проведен водопровод. При *мадрас*е укомплектовалась богатая библиотека. К преподаванию привлекались способные учителя. В частности, в ней преподавал талантливый поэт Ш.Заки (1825–1865). При *мударрис*е Нигматулле, по сведениям современников, С. м. превратилась в высшее учебное заведение. Высокий уровень преподавания, демократический дух школы привлекали молодежь со всей округи, а также из Казахской степи и Средней Азии. В начале XIX в. число учащихся достигало 200, а в 60–70-е гг. — 500–600.

В пореформенный период С. м. сохранила свои традиции и славу. В ней поддерживался высокий по тем временам стандарт образования. Хотя движение за обновление мусульманских учебных заведений, развернувшееся в крае в последней четверти XIX в., коснулось ее мало, она продолжала играть заметную роль в духовной жизни местных тюркских народов. Академик В.В.Бартольд, посетивший С. м. в 1913 г., назвал ее одним из главных центров мусульманской науки в России.

До закрытия в первые годы советской власти С. м. подготовила сотни *мулл*, учителей, писателей, общественных деятелей. В их числе — М.Акмулла, Г.Сокорой/Чокрый, Г.Рафики, Т.Янаби, М.-Ш.Тукаев, Р.Султанбеков и др.

Лит-ра: *М.-Ш.Тукаев.* Тарих-и Старлибаш. Казань, 1899; *Рида' ад-дин б. Фахр ад-дин.* Асар, 9, 77–82; 15, 504–506, 533; *Фархшатов.* Народное образование, 18, 58–59.

М. Ф.

Стерлитамак — город, где находилась Стерлитамакская *мадраса* — известное мусульманское учебное заведение в дореволюционном Башкортостане. Точная дата открытия неизвестна. Действовала при Второй соборной мечети г. Стерлитамака (Уфимская губерния). Ее расцвет пришелся на пореформенное время. Подъем С. м. был связан с именами *мударрис*ов Камал ад-дина б. Шараф ад-дина б. Зайн ад-дина ас-Стерли (1808–1890) и Хайруллаха (Хайр Аллаха) б. ‘Абд ал-Хабира б. Синджаба (1819–1905), которые прислушивались к запросам времени. *Мударрис* Хайруллах обладал богатой библиотекой, сам занимался перепиской книг и переводами, хорошо знал историю, в учебной деятельности не замыкался только на богословии. Еще в 1869 г. в школе начали обучать и русскому языку. В середине 70-х гг. XIX в. в С. м. обучалось около 200 учащихся (*шакирд*ов), а в середине 80-х гг. — до 600. В 1913 г. учащихся было 160.

С. м. закрылась в первые годы советской власти.

Лит-ра: *Рида' ад-дин б. Фахр ад-дин.* Асар, 3, 156, 252//Рук. НА УНЦ РАН. Ф. 7. Оп. 1. Д. 12; *Фархшатов.* Народное образование, 59–60.

М. Ф.

Сулейманов, Габдулвахид (‘Абд ал-Вахид, 1786–1862, Уфа) — религиозно-политический деятель, *муфтий* ОМДС. Родился в Стерлитамакском уезде Уфимского наместничества. Высшее религиозное образование получил в *мадрас*е селения Каргалы (Сеитовский посад) Оренбургского уезда. С 1822 г. — гражданский *имам-хатиб* г. Санкт-Петербурга. С 1828 г. — преподаватель мусульманского вероучения воспитанников Кавказского полуэскадрона, с 1835 г. — Царскосельского кадетского корпуса. В 1826 г. привлекался правительством для переговоров с *хан*ами Большого и Среднего *жуз*ов. Состоял внештатным переводчиком Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. В июне 1840 г. указом Николая I назначен *муфти*ем, председателем Оренбургского магометанского духовного собрания. С. Г. разработал несколько проектов по реформированию этого учреждения, стремился ограничить полномочия его заседателей. Он был сторонником преподавания светских предметов в мусульманских учебных заведениях, автором брошюры о полезных свойствах лекарственных растений. С 1856 г. С. Г. — директор Оренбургского попечительского комитета о тюрьмах. За усердие по службе он и трое его сыновей были удостоены звания *тархан*а.

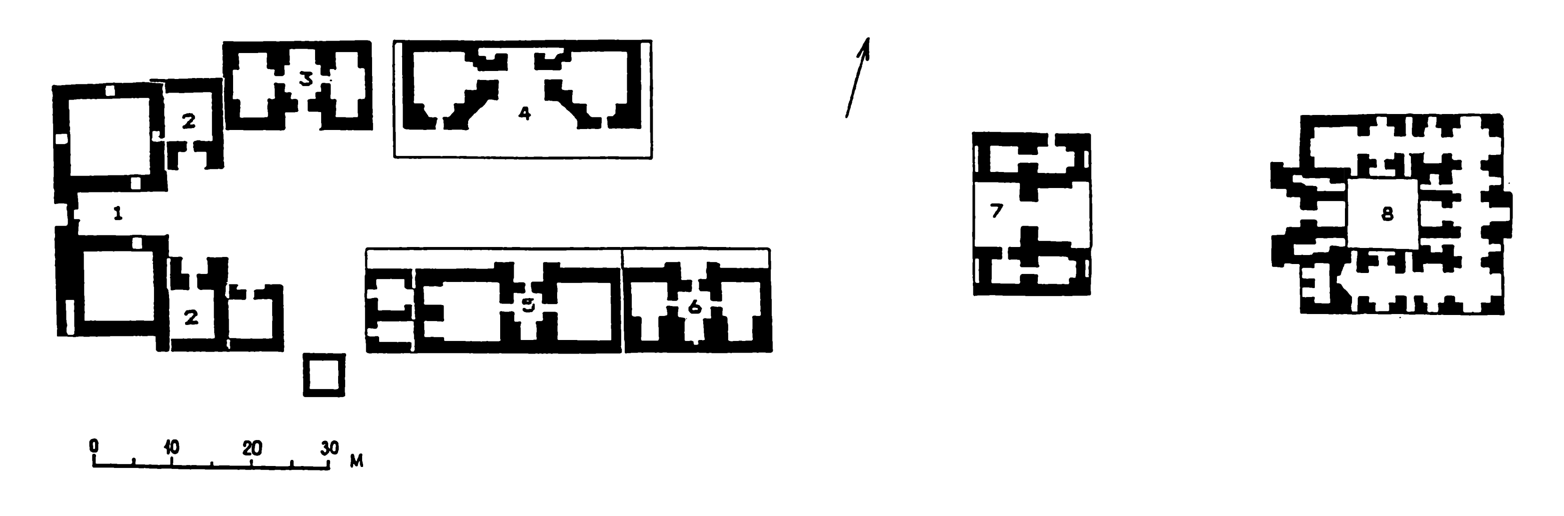
Лит-ра: *Уметбаев.* В память столетия, 34; *Азаматов.* Духовное собрание, № 5, 166–182.

Д. Аз.

Султан-садат (араб. *султан ас-садат*; перс. *султан-и садат*; «владычество *сайиидов*») — название фамильной усыпальницы *сайиид*ов Тирмиза/Термеза, расположенной в 3 км к северо-востоку от современного Термеза (юг Узбекистана), на правом берегу р. Сурхан-дарья, на землях *сайиид*ов Термеза. Первым мавзолеем комплекса стала усыпальница (возведена в середине 30-х гг. XIII в.) ‘Ала’ ал-мулка I («контр-*халифа*»), носившего титулы *садат-и бузург* и *султан-и садат*. Последний титул, по-видимому, и дал название образовавшемуся некрополю. Одновременно (или некоторое время спустя) здесь был основан новый город, куда переселились жители разгромленного монголами Старого Термеза у Аму-дарьи. Новый город с тем же названием (Тирмиз), переживший пик своего расцвета в XIV — начале XV в., именуется в источниках и в легендах монет Мадинат ар-риджал («Город [ученых] мужей»).

С.-с. вытянут на 70 м по оси запад–восток. Ныне сохранилась примерно половина его зданий. Строительный материал сооружений — жженый кирпич. Старейшая усыпальница С.-с. состоит из двух помещений, перекрытых куполами и объединенных монументальным сводчатым вестибюлем (*айван*), на тыльной стороне которого имеется дверной проем. В боковых стенах интерьера главного помещения — такие же проемы в мавзолей (север) и мечеть (юг). Вестибюль, открытый на восток и образованный внешними стенами зданий, имел портал (ныне разрушен), а крылья фасада расчленены арочными нишами. Главный фасад декорирован парным кирпичом со вставками резных «бантиков», покрытых бирюзовой глазурью, фигурными кладками в виде «елочек», ромбов, колец и бутонов. Стены мавзолея расчленены плоскими нишами и декорированы терракотовыми «бантиками». Ныне почти все его пространство заполнено безликими прямоугольными надгробиями. Декор мечети скромнее: стены облицованы рядами парного кирпича. Более нарядно (со вставками глазурованных «бантиков») выглядит ее *михраб*. Мечеть также стала местом погребения, и поэтому в научной литературе ее ошибочно называют мавзолеем.

На протяжении XIV–XV вв. в С.-с. проводились большие строительные работы: реконструирован портал первоначального здания, древний декор покрыт новым, соответствующим стилю эпохи. Здесь же была восстановлена (?) старая надпись с эпитафией ‘Ала’ ал-мулку I, остатки которой еще в 1898 г. зафиксировал русский востоковед А.А.Семенов. Справа: «*...силсилат ас-сайиид ал-м...*», в середине над аркой: «...Аллах б. Аби-л-Хасан Мухаммад б....», слева: «...Аби-л-Касим ‘Али б. ‘Убайд Аллах б. Аби-л-Касим ‘Али б. Мухаммад ал-Хасан ал-Амир ар-...». Этот фрагмент — одна из наиболее ранних письменных фиксаций родословной *сайиид*ов Термеза. В настоящее время бо́льшая часть этой надписи утрачена, а остатки ее смонтированы неправильно. Утрачена и бо́льшая часть остального декора.



1) мавзолеи XII (?)–XIII вв.; 2–3) мавзолеи XIV–XV вв.; 4) мавзолей XVI в.; 5–6) мавзолеи XVI–XVII в.;
7) *дарваза-хана* XIV–XV вв. (ныне не существует); 8) *ханака* XIV в. с реконструкцией XVI в. (ныне руины)

Фрагменты первоначальных и ремонтных коранических надписей зафиксированы А.А.Семеновым и в интерьере мечети. Вокруг полосы с надписью размещались трехрядные майоликовые бордюры. Щековые стены, софиты центральной арки и тимпан украшали восьмигранные майоликовые плиты с геометрическим орнаментом, поверх глазури (белого, голубого, синего или фиолетового цвета) были нанесены пятна позолоты. Архивольт арки опирался на трехчетвертные колонки с причудливыми капителями, украшенными геометрическим и растительным орнаментами. Стены вестибюля были покрыты росписью, выполненной черной и синей краской (фрагменты обнаружены во время исследований). К середине XX в. сохранилась лишь малая часть этого декора, а ныне он полностью утрачен.

Еще один ремонт был произведен в конце XIX в. тогдашним *шайх*ом–хранителем комплекса, выходцем из салаватских *х^ваджей* (потомки *саййид*ов Термеза).

На западе некрополя располагались еще два монументальных здания, сооруженных во второй половине XIV — самом начале XV в. Это — предвратное сооружение (*дарваза-хана*) с порталом и расположенная неподалеку *ханака*, обращенная главным порталом на западе к С.-с. Из центрального зала существовало восемь проходов в отдельные помещения (*худжр*ы), которые к концу XV — началу XVI в. были разобраны и заменены галереей. В ее торцах, примыкавших к порталу, устроены михрабные ниши. Примерно к XVIII–XIX вв. полуразрушенную *ханак*у паломники использовали под кухню (здесь обнаружено большое количество временных очагов), а с севера у главного портала функционировала мечеть из битой глины (*пахса*). К 1978 г. *ханака* была разрушена на 90% и использовалась как загон для овец.

Главная усыпальница С.-с., видимо, стала местом погребения знаменитых членов рода. Останки многих из них, покинувших в свое время пределы Термеза, перевозили сюда и предавали земле. Других (возможно, не столь знатных) представителей этой семьи хоронили в менее парадных мавзолеях, расположенных на северном и восточном крыле некрополя. Они возведены в XV–XVII вв. и в той или иной степени повторяют план самого древнего мавзолея: два здания, объединенные вестибюлем.

Как и в другой знаменитой семейной усыпальнице, Чхар Бакре, в С.-с. не обнаружено остатков *туг*ов. Стены внутри мавзолеев и мечети до недавней реставрации были сильно прокопчены дымом от свечей и *чираг*ов, которые возжигались паломниками. Еще до середины 30-х гг. XX в. паломничество к мавзолеям комплекса было довольно активным. Оно проходило обычно с четверга на пятницу и сопровождалось закалыванием жертвенных животных, приготовлением пищи и собственно ритуалом *зийара* с чтением Корана, обходом (*таваф*) могил, возжиганием свечей, лучин и т.д. После укрепления границ с Афганистаном С.-с. оказался в пригpаничной зоне, и паломничество к нему практически прекратилось.

Здания ансамбля частично реставрированы.

Лит-ра: *Бартольд*. Термез, 503–508; *Б.Н.Засыпкин*. Памятники архитектуры термезского района // Культура Востока. Т. 2. М., 1928, 77–78; *З.А.Хакимов, Ю.З.Шваб*. Султан-Саадат // Искусство зодчих Узбекистана. Т. 4. Таш., 1968, 25–63; *Е.Г.Некрасова, В.М.Филимонов*. Хонако в ансамбле Султан-Саодат // Краеведение Сурхандарьи. Таш., 1989, 86–92; Неопубликованные материалы *В.Филимонова, Е.Некрасовой* (см. также лит-ру к ст. Садат-и Тирмиз).

Е. Н., Б. Б.

Суфи (тюрк. *супи*, *сопи* — «набожный», «благочестивый человек») — в земледельческих районах Средней Азии человек, который созывает в мечеть на молитву (синонимы: араб. *му'аззин*, *азанчи* — тюркизированная форма от араб. *азан* — призыв на молитву, включающий молитвенную формулу). У суннитов С. должен перед началом *намаз*а повернуться в сторону Макки/Мекки и, держась за мочки ушей, прокричать *азан*. Обязанность С. может выполнять либо сам *имам* мечети, либо — с согласия прихожан — любой другой человек по доброму желанию как благое дело (*саваб*) (за что его, принимающего на себя по собственному желанию религиозные обязанности, и называют С.). Запрет занимать должность С. распространяется на ритуально нечистых людей, пьяных, сумасшедших и женщин. Считается похвальным и удобным иметь в одной

мечети двух постоянных С. В прошлом в некоторых городах С. образовывали корпорации, при этом должность могла быть наследственной.

При выборе на должность С. принимается во внимание голос человека — он должен быть зычным. С. возглашает молитвы с *минарета* либо от мечети. В современных условиях С. нередко пользуются радиоусилительной аппаратурой. В Узбекистане в 1998 г. запретили использовать такую аппаратуру.

В разных регионах Средней Азии С. может исполнять ряд дополнительных общественных обязанностей. Часто, когда в мечети нет специального уборщика (*фаррош*), в функции С. входит поддержание чистоты. С. выполняет разные поручения *имама* в отношении прихожан. В прошлом в городах, где на должность С. выбирали грамотных людей (*мулла, мулло*), они могли иногда вести занятия с учениками в приходских школах (*мактаб*) в качестве учителей (*дамулла, домла*). В Бухаре в начале XIX в. С. по заключении брачного договора нес отцу невесты *калым*. В Ходженте С. исполнял роль глашатая, приглашающего жителей прихода на свадьбу, похороны и другие обряды. В некоторых городах и селениях С. занимались обмыванием покойников.

Обычно доходы С. состояли из приношений прихожан. В прошлом из общей платы приходскому духовенству С. получал $^{1}/_{4}$ или $^{1}/_{5}$ часть, что составляло очень незначительную сумму. В некоторых случаях кроме обычной платы С. получал шкуры жертвенных животных, которых закалывали на праздник жертвоприношения (*курбан-хаййит*). В больших мечетях должность С., на которую назначал сам правитель, была почетной и хорошо оплачиваемой, но такие С. сами свои обязанности не исполняли, а передавали их другим лицам (за мзду).

Лит-ра: *Н.Ханыков*. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843, 192–193; Сборник статей, касающихся до Туркестанского края, А.П.Хорошхина. СПб., 1876, 86; *В.Наливкин, М.Наливкина*. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, 55, 57; [*Наливкин, Усов, Вирский, Лапин, Вяткин*]. Краткий обзор современного состояния и деятельности мусульманского духовенства, разного рода духовных учреждений и учебных заведений туземного населения Самаркандской области с некоторыми указаниями на их историческое прошлое // Сборник материалов по мусульманству. Т. 1. СПб., 1899, 10; *О.А.Сухарева*. Бухара XIX — начала XX в. (позднефеодальный город и его население). М., 1966, 296; *Н.О.Турсунов*. Сложение и пути развития городского и сельского населения Северного Таджикистана XIX — начала XX в. (историко-этнографические очерки). Душ., 1976, 74; *Е.А.Давидович*. О социальном статусе и жизненном уровне рядовых представителей духовенства (по вакф-нама XV–XVII вв.) // БЧ 1982 года (тезисы докладов и сообщений). 1982, 19.

С. А.

Т

ат-Тасарруф — один из важных терминов исламского мистицизма, означающий духовный захват мистика божественным. Общие высказывания относительно этого термина встречаются уже в сочинениях ал-Кушайри (986–1072) и ал-Газали (1058–1111), которые понимали под ат-Т. охваченность божественным всего мирского, воспринимаемую мистиком через духовное сердце. В случае если сердце мистика очищено от мирских страстей, между ним и божественным устанавливается духовная связь (*ал-мунасаба*, перс. *мунасабат*), благодаря которой он захватывается божественным и становится его проводником. Дальнейшая логическая разработка термина относится к периоду становления и расцвета суфийских братств (XII–XV вв.), когда *шайх*, являясь посредником между божественным и учениками и отражая в своем сердце-зеркале духовную связь, направляет ее на своих учеников, осуществляя тем самым их духовный

захват. Технически ат-Т. предшествует мысленная концентрация (араб., перс. *таваджжух*) *шайх*а на образе ученика, после чего происходит духовный захват через область сердца, заполняющий ученика изнутри. В законченном варианте ат-Т. приводит к открытию внутреннего духовного ви́дения (перс. *басират*), в связи с чем, наблюдая (перс. *мушахада*) явленное из скрытого мира (*'алам-и гайб*), ученик абстрагируется от внешнего и объективно пребывает в экстатическом состоянии (*хал*). Самостоятельно ученик может вызвать ат-Т. на себя во время отправления определенного рода психотехнических упражнений, основная цель которых — установление духовной связи с патроном, для чего образ последнего необходимо постоянно мысленно удерживать.

Лица, способные к ат-Т., подразделяются на следующие категории: *ма'зун* и *мухтар* — произвольно осуществляющие ат-Т. в любое время, в любом месте и на ком угодно; *ма'мур* — осуществляющие ат-Т. по указанию свыше; *маглуб* — могущие осуществлять ат-Т. только в экстатическом состоянии (*хал*). При применении ат-Т. могут преследоваться различные цели, начиная от первоначального привлечения учеников и устранения препятствий в восприятии духовным партнером божественного и заканчивая демонстрацией духовной силы и духовным опустошением.

Ат-Т. широко использовали *шайх*и братства накшбандийа, которые, обосновывая его применение особенностью избранного сочетания в прохождении мистического Пути, а именно включением окончания Пути в его начало, практиковали ат-Т. для привлечения учеников.

Лит-ра: *ал-Газали*. Кимийа, 20–21; *Кашифи*. Рашахат, 322; *Хисматулин*. Практика, 47–53; *R.Gramlich*. Das Sendschreiben al-Qušayris über das Sufitum. Wiesbaden, 1989, 390 (41.11).

А. X.

Татарстан (Татария, с августа 1990 г. — Республика Татарстан) — преемник ТАССР, образованной в составе РСФСР 27 мая 1920 г. Площадь 68 тыс. кв. км. В конфессиональном отношении население Т. (по переписи 1997 г. — 3777,8 тыс. человек) состоит примерно наполовину из татар-мусульман (вместе с небольшим числом башкир и представителей других исповедующих ислам народов) и наполовину из русских-христиан (вместе с малочисленными группами обращенных в христианство угро-финских, славянских и других народов, а также татар-кряшен). В то же время численно преобладающая часть татар-мусульман (свыше 4 млн.) живет дисперсно на территории республик и областей Волго-Уральского региона (в одном только Башкортостане 1120,7 тыс.), в Москве (более 0,5 млн.) и других крупных городах РФ, представлена практически во всех странах мира и сохраняет связи с Т. В настоящее время в Т. проживает 1765,4 тыс. татар.

Для всех ветвей татарского этноса издревле характерен высокий уровень политического развития. История их государственности берет начало с различных форм самоопределения древнетюркских племен, включает в себя причерноморскую Великую Болгарию (VI–VII вв.), Хазарский *каганат* (VII–X вв.), Волжскую Булгарию (X–XIII вв.), Золотую Орду (XIII–XV вв.) и непосредственно татарские — Астраханское (начало 60-х гг. XV в. — 1556), Казанское (1438–1552), Касимовское (1450–1681), Сибирское (начало 20-х гг. XV в. — 1598) ханства. Включение последних в состав Московского государства приостановило этот государственно-исторический процесс, вовлекло этнотерриториальные образования татар в общий интеграционный поток, завершившийся в конечном счете формированием на рубеже XIX–XX вв. единой татарской нации.

Этноним «татары» исторически закрепился за тюркоязычным населением Поволжья, Приуралья, Крыма, Западной Сибири и за тюркским по происхождению, но утратившим свой родной язык татарским населением Литвы. Самоназвание «татары» — основное для всех групп, образующих татарскую этническую общность. В то же время у всех этнотерриториальных групп татар имелись и локальные самоназвания: у волго-уральских — булгар, мишар, тептяр, кряшен, нагайбак и др., у астраханских — юрт татарлары, нугай, карагаш и т.д. В составе татар Волго-Уральского региона выделяются субэтносы казанских, касимовских татар и ми-

шарей. Этноконфессиональную общность представляют собой крещеные татары.

Распространение ислама в Поволжье произошло мирным путем. Можно выделить два главных фактора исламизации региона: многолетние торгово-экономические и культурные взаимоотношения с Ираном, Кавказом и Средней Азией, которые в VII–VIII вв. стали составной частью формировавшейся мусульманской цивилизации, и деятельность мусульманских проповедников. Определяющим был первый фактор. Распространение ислама шло постепенно, но довольно интенсивно — в рамках сложившихся за долгие годы традиционных форм взаимоотношений между булгарами на р. Итил/Атил (Волга) и мусульманскими странами на юге.

Для булгар (Среднее Поволжье) в доисламский период был характерен культ огня, солнца, воды, предков, «святых» и т.д. Языческий пантеон богов венчался богом неба Тенгре́ — слабо персонифицированным божественным началом, распоряжающимся судьбами людей, имеющим атрибуты неба, солнца, коня и орла. Понятие Тенгре у татар сохранилось и в более поздний период как форма обращения к единому богу (Аллаху). В процессе распространения ислама мусульманская община вынуждена была признать немало местных доисламских обычаев и обрядов, если они, конечно, принципиально не противоречили основополагающим принципам новой религии. Не случайно система обычного права (араб. *'адат*), восходящая к домусульманским традициям, наряду с *шари'ат*ом вплоть до начала XX в. регулировала жизнь мусульман-татар, распространяясь на экономические, семейно-родовые и другие отношения. Сохранившиеся до сих пор «святые» места также свидетельствуют о наличии элементов синкретизма в мусульманских обычаях и обрядах. «Святые» места (*аулия кабере, аулия ташы, изге таш, изге зират* и др.) сохранились в виде «святых» могил (могилы *хаджжи* Махмуд-*заде* Керкани в селении Старые Киязлы Аксубаевского р-на, Голяма Дувани в селении Бакташ Новошешминского р-на, *хаджжи* Хабибуллы / Хабиб Аллаха в селении Бердибяково Рыбно-Слободского р-на, Айша-*бики* в селении Татарская Айша Высокогорского р-на и т.д.), остатков кладбищ (селения Калинино Высокогорского р-на, Старый Кишит Арского р-на и т.д.), остатков городов (селения Айшияз Атнинского р-на, Болгары Спасского р-на, Ташкирмень Лаишевского р-на и т.д.), камней (селения Тюлячи Тюлячинского р-на, Старый Мензелябаш Сармановского р-на) и т.д.

Ислам проникал в регион через Среднюю Азию и Х^{в}аризм/Хорезм. Это означало, что мусульманские традиции и учения богословских школ Средней Азии (в том числе и ханафитского *мазхаб*а) постепенно распространялись и в Среднем Поволжье. Конец IX — начало X в. для Волжской Булгарии были периодом становления не только государственности, но и религиозно-правовой системы. В 922 г. ислам стал официальной религией государства. Ханафитский *мазхаб* с его относительной терпимостью к инакомыслию и широким использованием местного обычного права в то время был скорее символом мусульманской идентификации, чем орудием повседневной юридической практики.

В Золотой Орде политизированность и формально-структурная незавершенность религиозно-правовой сферы в какой-то степени напоминает ситуацию булгарского периода. Канонизации основных положений ведущих богословско-правовых школ (*мазхаб*ов), которая в исламском мире практически завершилась в XI в., в этом государстве скорее всего не произошло. Лишь при могущественном Узбеке (годы правления 1312–1341), вступившем на престол язычником, была осуществлена исламизация страны, однако влияние старых верований сохранялось, причем не только среди простого люда, но и среди высшей аристократии, в том числе и самих Джучидов.

Подлинное укрепление позиций ислама, начавшееся в середине XIV в., завершилось с образованием самостоятельных татарских ханств — Астраханского, Казанского, Крымского и т.д. В Среднем Поволжье только с образованием Казанского ханства «век *иджтихад*а» окончательно сменился «веком *таклид*а»: были признаны правовые приоритеты одного из *мазхаб*ов — ханафитского. В Казанском ханстве сформировалась сложная иерархия '*улама*', которое занимало в государстве почетное место. Лицами духовного звания признавались *шайхи*, *мулл*ы,

имамы, *дарвиши*, *хаджжи*, *хафизы*, *шайх-заде*, *мулла-заде* и др. Глава духовенства (его избирали только из числа *сайийд*ов) считался первым лицом в государстве после *хан*а и в моменты междуцарствия обычно брал бразды правления в свои руки.

Ожесточенное сопротивление местного населения во время завоевания Казанского ханства имело ярко выраженный религиозный подтекст. В 1555 г. в Казани была учреждена кафедра архиепископа для обращения жителей края, в первую очередь татар, в христианство, что вызвало недовольство всего общества. Царь Федор Иоаннович впоследствии издал указ, в соответствии с которым полагалось «все мечети пометать и вконец их извести».

Господство иноверческой Руси и внедрение новых институтов управления воспринимались массами как прямая угроза традиционному образу жизни, национальной культуре.

В этот период заметно усилилась роль древних форм общественно-территориального объединения: так, *джиен* — некогда родовая община — в XVI–XVIII вв. постепенно превращается в сельскую.

В XVI–XVIII вв. среди татар значительно укрепил свои позиции суфизм (который проник в Среднее Поволжье практически одновременно с исламом). В тот период он способствовал сплочению мусульманской общины перед лицом внешней опасности и в условиях внутренней нестабильности. В татарской литературе возрождаются традиции Ахмада ал-Йасави: насилию и жестокости враждебного мира противопоставляются внутренние ресурсы личности, ее духовное богатство. Упрочивают свои позиции суфийские братства (в частности, накшбандийа). До учреждения ОМДС они поддерживали связь между мусульманами, упорядочивали жизнь мусульманских общин. Есть основания предполагать, что суфизм служил также идеологической базой крестьянских выступлений и обеспечивал их структурой, в рамках которой можно было установить и поддерживать жесткую дисциплину, основанную на беспрекословном подчинении послушника-*мурид*а наставнику-*шайх*у. Конечно, в России в условиях кризиса традиционных ценностей суфийские братства скорее всего были далеки от того, чтобы брать под свой контроль ситуацию в обществе. Тем не менее суфизм частично заполнил идеологический, идейно-политический и социально-структурный вакуум, который образовался в татарском обществе в XVI–XVIII вв., и сохранял свое влияние в духовной жизни татар вплоть до начала XX в.

XVIII век наметил поворот татарского общества на капиталистический путь развития. В этих условиях новые концепции и нормы могли быть осмыслены только сквозь призму ислама в привычных для народа образах и понятиях.

Социальные потрясения XVIII в., в которых татары в силу многих объективных причин принимали самое активное участие, вынудили царское правительство внести определенные тактические коррективы в национальную политику. В 1789 г. по указу Екатерины II было создано Духовное магометанского закона собрание, будущее Оренбургское магометанское духовное собрание, или ОМДС. Предполагалось, что оно будет контролировать деятельность татарского духовенства в интересах царизма. Возможно, в условиях традиционного мусульманского общества предполагаемый союз государства с духовенством стал бы эффективной формой воздействия на массовое сознание. Но время было упущено: XVIII век уже создал определенные условия для размывания традиционной (средневековой) целостности религиозного мировоззрения и усиления светских элементов в общественной мысли.

Попытки царизма использовать новые, более изощренные методы в конфессиональной политике не прошли бесследно для татарского общества. Разрешение Екатерины II строить мечети привело к неожиданным для правительства результатам. Интенсивное строительство мечетей и открытие при них религиозных школ (*мектеб/мактаб*, *медресе/мадраса*) в конце XVIII — начале XIX в. татары использовали для создания независимой от официальной идеологии системы народного образования. Уже к 1889 г. на территории, находившейся в ведении ОМДС, на 4222 общины с населением 3,5 млн. человек имелось 7203 духовных лица (в том числе 60 *ахун*ов, 2734 *имам-*

хатиба, 2621 *мударрис* и т.д.), более 7 тыс. мечетей. В Казанской губернии к 1917 г. было 1152 мечети, в которых служило 2648 *мулл*; в 1912 г. действовало 1088 школ, в которых обучалось почти 83 тыс. учеников. В одной Казани было 12 *мадрас* высшего типа, 24 — среднего и 13 начальных школ (*мектеб*) при этих *мадрас*ах. Наиболее известными из них были *мадрас*ы Мухаммадийа, Касимийа, Марджанийа, Халидийа, Усманийа, Гаффарийа. Из сельских наибольшей популярностью пользовались *мадрас*ы в селениях Иж-Бобья, Кшкар (Кышкар), Корса, Ташкичу, Тунтар, Сатышево и т.д. Со временем эта система стала мощной интеллектуальной базой для распространения новых идей и обновления социальной основы национально-освободительного движения среди татар.

Наряду с формированием национальной системы образования начиная с XVIII в. у татар зарождалось книгопечатание. До 1917 г. было издано от 9,4 до 10,3 тыс. книг тиражом от 64,8 до 73,9 млн. экземпляров. Из них 16–19% составляли религиозные издания, около 30% — учебная литература.

Периодика на татарском языке появилась только в начале XX в. Тем не менее до 1917 г. по всей России в разное время на татарском языке выходило до 100 газет и журналов. Среди религиозных изданий наиболее значительными были журналы Дин вэ мэгыйшэт («Религия и жизнь», 1906–1917), ад-Дин ва-л-адаб («Религия и нравственность», 1906–1908, 1913–1917), газета ал-‘Алам ал-ислами («Мир ислама», 1906–1907) и т.д.

К началу XX в. ислам определял не только морально-этические представления, но и общественно-политическое сознание значительной, если не подавляющей части населения региона. Одновременно в татарском обществе наметились принципиально новые тенденции, связанные с формированием джадидизма. У идеологов татарского джадидизма в этот период заметно усиливается тяготение к либеральным нормам и институтам, особенно к тем из них, которые обосновывали и гарантировали демократические принципы в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений.

Годы советской власти внесли значительные коррективы в духовную жизнь татарского народа. Мусульмане практически лишились связи с институциональной религиозной организацией и официальной религиозной идеологией. Немногочисленные же мечети (к 1988 г. в Т. осталось всего 19 зарегистрированных мусульманских общин) пытались только сохранить религиозную обрядность и лишь в минимальной степени знакомили прихожан с религиозным мировоззрением. Ислам переместился на бытовой уровень, но именно эта сфера оказалась в меньшей степени подвержена влиянию официальной идеологии. Попытки создать систему новых, советских обычаев и обрядов не привели к забвению мусульманских традиций. Так, по данным социологических исследований 1980 г., 43,5% респондентов свою причастность к исламу связывали с соблюдением определенных обрядов.

Все эти процессы шли на фоне общей «деинтеллектуализации» ислама. В условиях отсутствия системы религиозного образования, ограничения количества действующих мечетей официальная религиозная структура во главе с Духовным управлением Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС) не могла полностью удовлетворить культовые потребности верующих. На этом фоне началось стихийное формирование института неофициального духовенства — *мулл*, не имевших элементарной богословской подготовки, но знавших Коран и способных совершать необходимые обряды. При этом ислам «архаизировался», утрачивая многие выработанные веками позиции.

В 90-е гг. ислам в Т. переживает период возрождения. На 1 января 1999 г. в республике функционировало 978 мусульманских общин (из них ок. 800 зарегистрировано). По результатам исследований 1990–1991 гг., 67% респондентов-татар, проживавших в различных регионах России, считали себя мусульманами. В самом Т. более или менее религиозными можно назвать 64,5% опрошенных студентов (20% отнесли себя к верующим и 44,4% — к колеблющимся). Среди специалистов с высшим образованием 20,4% — верующие и 31,7% — колеблющиеся.

В августе 1992 г. создано самостоятельное Духовное управление мусульман Т. (ДУМ РТ). Этому способствовали многие

процессы, происходившие в России: суверенизация регионов, в том числе и Т., формирование довольно мощного национального движения и т.д. ДУМ РТ сегодня переживает период становления. Очередной съезд мусульман Т., состоявшийся в феврале 1998 г., во многих отношениях стал началом нового этапа в деятельности Духовного управления. На съезде полностью обновился его руководящий состав. *Муфти*ем избран Госман Исхаков, принят новый устав ДУМ РТ, предусматривающий демократические принципы управления мусульманскими общинами республики; наконец, произошло организационное объединение двух духовных управлений, функционировавших на территории Т.

Быстрый рост числа мусульманских общин и массовое строительство мечетей во многом диктуют необходимость подготовки квалифицированных кадров, что предполагает создание системы религиозного образования. В 90-е гг. в Т. появились первые мусульманские учебные заведения — от начальных курсов при мечетях, средних специальных учебных заведений (*мадрасы* Танзила, Юлдуз в Набережных Челнах и т.д.) до высших (*мадраса* Мухаммадийа, казанское высшее учебное заведение — *мадраса* имени 1000-летия ислама и т.д.). На сегодняшний день в Т. зарегистрировано более 10 мусульманских учебных заведений. В сентябре 1998 г. в Казани открылся Российский исламский университет, который должен стать научно-координационным центром для религиозных учебных заведений Среднего Поволжья.

В республике появились мусульманские периодические издания: газеты Иман («Вера»), Дин вә мәгыйшәт, журнал Иман нуры в Казани, газета Ислам нуры в Набережных Челнах. Издание массовой религиозной литературы в Т. в последние годы входит в определенное русло. Если в начале 90-х гг. издавалось все, что было связано с исламом, без какой-либо критической оценки, то в последние годы у единственного мусульманского издательства в РТ — Иман формируется своя издательская политика, учитывающая местные особенности.

Лит-ра: *Е.Малов*. О Татарских мечетях в России. Казань, 1868; *Я.Д.Коблов*. Религиозные обряды и обычаи татар-мусульман. Казань, 1908; *Валидов*. Очерк; *В.М.Горохов*. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. Казань, 1941; Материалы по истории Татарии. Вып. 1. Казань, 1948; Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967; *Г.М.Давлетшин*. Волжская Булгария: духовная культура. Казань, 1990; *Р.М.Мухаметшин*. Динамика исламского фактора в общественном сознании татар XVI–XX вв. (историко-социологический очерк) // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Вып. II. Казань, 1994; *Салихов, Хайрутдинов*. Памятники; Мусульманский мир. Средние века. Новое время. Казань, 1996; Ислам в татарском мире: история и современность. Казань, 1997.

Р. М.

Таубэ (араб. *тауба* — «покаяние») — название мечети в г. Набережные Челны (Республика Татарстан), построенной в 1989–1992 гг. по проекту архитектора М.Басырова на добровольные пожертвования прихожан и организаций города, отчислений из городского бюджета и при помощи мусульманских стран через ДУМЕС.

Здание мечети расположено на огороженном участке неправильной формы, на берегу р. Камы. Относится к типу зальной мечети с балконом, с раздельными входами для мужчин и женщин и с торцевым расположением минарета с северной стороны. Общие габариты мечети 35×25×24 м, высота минарета 52 м от уровня земли. Общая композиция мечети формируется высоким двусветным объемом под многоскатной крышей, в которую с северной стороны врезается минарет. С севера к основному объему примыкает одноэтажный корпус. Вместо крыши на нем устроена мощеная терраса, с которой через тамбур в основании минарета можно попасть в молельный зал. По системе четырехуровневых площадок и лестниц, огибающих мечеть с северо-востока и северо-запада, с террасы можно спуститься на уровень земли. Входы в мечеть расположены на западном (мужской) и восточном (женский) фасадах одноэтажного пристроя. Единое пространство вестибюля делится на мужскую и женскую части раздвижной перегородкой. В северной половине вестибюля размещены комнаты для омовения и санузлы, в южной половине — лестничные клетки и гардероб. Здесь же проходы в фойе и зрительный зал

на 130 мест. По сторонам фойе также расположены гардеробы и служебные помещения. Основной объем (18×18 м), в северо-западном и северо-восточном углах которого размещены лестничные клетки в форме треугольников со срезанными углами, включает мужской молельный зал, перекрытый двускатной крышей, наклонной к *михрабу*. Нижняя отметка конька крыши в южной части — 17 м, верхняя отметка в северной части — 24 м. Между скатами на северном фасаде устроен вертикальный световой проем с цветными витражами из литого стекла. На всех фасадах, кроме северного, трехгранные эркеры с вертикальными окнами, покрытые односкатными кровлями, имеют угловые навесы. Срезанные углы зала оформлены аналогично. Эркер *михраба* выявлен изломом общей крыши и полумесяцем на шпиле с шаром. В северной половине устроен балкон для женщин. С балкона — вход в восьмигранный ствол минарета с четырехмаршевой лестницей. На отметке 30 м расположен неостекленный фонарь *азанчи,* на гранях фонаря, ориентированного по сторонам света, выступают угловые балкончики, над которыми нависают угловые выступы основания восьмигранного шатра минарета, увенчанного полумесяцем на шпиле с двумя шарами. Ограждения балкончиков минарета — из анодированного алюминия.

Мечеть построена из силикатного кирпича. Фасады облицованы светлой плиткой из известняка. Цоколь покрыт черным полированным гранитом. На высоте четырех метров фасады на южной половине мечети украшены деталями с фрагментами из Корана. Крыша зального объема и шатер минарета покрыты кровельным железом и покрашены в зеленый цвет. В интерьере нижняя часть стен зала обшита деревянными рейками. Верхняя часть декорирована медальонами, белым мрамором, покрытым резным растительным орнаментом. Ниша *михраба* обрамлена черным мрамором с резными изречениями из Корана. Подвесной потолок с пластиковой обшивкой.

Современное культовое сооружение с традиционными шатровыми покрытиями зала и минарета в современной интерпретации.

Х. Н.

Тверь. Появление первых татар в Тверском крае датируется концом XV в. и связано прежде всего с переходом мещерских князей и *мурз* на службу к московскому князю. Они были расселены в Боровске (близ Москвы), в окрестностях Каширы, в Новгороде и Бежецке. Основной приток татар пришелся на вторую половину XIX в. в связи с разложением феодализма и зарождением капитализма. В это время и образовалась Татарская слобода в восточной части Т. Среди проживавших в слободе (большинство — выходцы из Нижегородской губернии) были в основном люди простые: извозчики (татары всегда держали лошадей), мелкие ремесленники и халатники (старьевщики).

Официальная история мусульманской общины начинается в 1901 г. с приходом в Т. для расквартирования 8-го гренадерского полка, а вместе с ним полкового *муллы* Хусайна Сеид-Бурханова. Последний также состоял на службе: к 1914 г., когда он уже официально являлся главой мусульманской общины (Оренбургским магометанским духовным собранием был возведен в почетное звание *ахун*), имел чин подполковника российской армии.

По переписи 1897 г., в Тверской губернии проживало 717 мусульман, в Т., по переписи 1906 г., — 250 человек мусульманского вероисповедания. Для проведения богослужений и совершения религиозных обрядов мусульманами в начале 1906 г. принято решение о постройке мечети. Основные расходы по строительству взял на себя петербургский купец, владелец буфетов и ресторанов на Николаевской ж.д., Фатих Алышев — уроженец Касимовского уезда Рязанской губернии. Мечеть была построена за 5 с половиной месяцев и обошлась в 15 тыс. руб. Николай II пожертвовал 2 тыс. руб. Торжественное открытие состоялось в октябре 1906 г. в присутствии высоких гостей: петербургского *ахуна* Г.Баязитова, московского — Агеева, генерал-губернатора Н.Г. фон Бюнтинга, сына последнего *хана* Букеевской орды генерала от кавалерии Султан-Хаджжи Губайдуллаха Джангир-*оглы* Чингиз-*хана* и др. Мечеть как культовое сооружение просуществовала до июля 1935 г., когда она была закрыта, а здание передано городскому совету. К этому времени *мулла* Хусайн Се-

ид-Бурханов был репрессирован и умер в 1933 г. в поселке Усть-Кулом в Коми АО. В декабре 1935 г. по сфабрикованному делу осужден бывший купец Ф.И.Алышев (ум. в Рыблаге в 1943 г.). С 40-х гг. здание мечети находилось в ведении различных советских учреждений вплоть до передачи его мусульманской общине в 1992 г.

Как архитектурный памятник мечеть являет собой образец постройки начала XX в., когда в российском зодчестве господствовали эклектика и стилизаторство. Взяв за основу типовой проект 1844 г., в котором композиционно-планировочная схема предполагала вестибюль с минаретом над входом в северной части, двухсветный молельный зал с куполом наверху и примыкавший с южной стороны *михраб*, тверской архитектор Б.Г.Поляк выразил в проекте свое понимание «восточного» зодчества.

При небольшой длине основного объема (12 м) за счет членения здания шестью оконными проемами с подковообразными арками подчеркнута его протяженность. Зрительному разрушению «массива» служат и звездчатые восьмиконечные окна, а также карниз с элементами декора местного зодчества. По углам крыши расположены маленькие купола, которые соединены растянутым по всему периметру зубчатым гребешком.

Минарет — цилиндрическая башня высотой 16,3 м с яйцевидным куполом — расположен в северной части, в углу над входом. Довольно грузное сооружение архитектор постарался «облегчить» за счет увеличения высоты шпиля до 4,5 м. Галерея *азанчи* с решетчатым кирпичным парапетом выполнена в виде бутона, поддерживаемого сталактитовыми консолями. Крыша северного объема также украшена кирпичным узором в восточном стиле. Пространство вокруг восьмиконечных окон заполнено искусной лепниной. Лепниной украшен и фасад северного объема, и пространство над входом, подковообразная арка которого опирается на полуколонны. Рустовка — чередование горизонтальных полос красного и белого цвета — придает мечети особую выразительность.

Внутренность мечети аналогична той, что имеет московская Соборная мечеть. Центральное место здесь занимает молельный зал с вместительными хорами (галереями) на уровне второго этажа, куда ведет маршевая лестница. До войны мечеть обогревалась с помощью подвальных калориферов, откуда теплый воздух шел через каналы в стенах здания и под полом первого этажа.

В советский период мусульманская община в Т. существовала полулегально и для проведения религиозных обрядов мусульмане собирались в доме одного из них. На этот период приходится основной приток в Т. и область мусульман, что было связано прежде всего с коллективизацией и индустриализацией. Так возникло компактное проживание пензенских татар в деревнях Лукино и Аввакумово, которые приезжали на разработку торфа.

Официальное возрождение общины относится к июлю 1990 г., когда она вошла в состав Исламского центра г. Москвы и Московской области, а с января 1994 г. — в Духовное управление мусульман Центрально-Европейского региона России.

По переписи 1989 г., в городе и области проживало 13 310 мусульман, из них татары составляли 6256 человек. С распадом СССР и последовавшими событиями (армяно-азербайджанский и межтаджикский конфликты, война в Чечне) резко увеличился приток населения из этих районов в центр России. По приблизительным подсчетам, в городе и области сейчас проживает более 20 тыс. мусульман. Большинство из них исповедуют суннизм ханафитского толка.

Лит-ра: *М.И.Смирнов.* О князьях Мещерских XIII–XVIII вв. // Труды Рязанской ученой архивной комиссии. 1904, XVIII, вып. 2.

Ф. А., Ф. Б.

ат-Тирмизи, Мухаммад б. ʻАли Абу ʻАбд Аллах ал-Хаким (ум. в конце IX в.), — крупнейший представитель восточноиранского суфизма. Родился в г. Тирмизе/Термезе. Согласно «автобиографии», с восьми лет усердно занимался религиозными науками. Двадцати восьми лет от роду отправился в Макку/Мекку. Вернувшись из паломничества, ат-Т. стал на суфийский путь: уединялся от людей, умерщвлял плоть, изучал мистические трактаты. Среди его суфийских учителей называют известных хорасанских *шайх*ов

Абу Тураба ан-Нахшаби, Йахйу ал-Джалла', Ахмада б. Хадравайхи и др. Большую роль в судьбе ат-Т. сыграла его жена, очевидно полностью разделявшая его взгляды. Проповеди и сочинения ат-Т., прежде всего 'Илал аш-шари'а и Хатм ал-аулийа', в которых он рассуждал о смысле мусульманских обрядов, о «любви к Богу», о различных категориях мистиков, о «печати святых», существующей наряду с «печатью пророков», вызвали недовольство *факих*ов и власть имущих. Спасаясь от гонений, ат-Т. вынужден был перебраться в Балх, затем в Нисабур/Нишапур, где приобрел многочисленных сторонников. Когда в результате изменения политической ситуации противники ат-Т. вынуждены были эмигрировать, он смог вернуться в родной город. Там он и умер, окруженный учениками и последователями. Среди них заслуживают упоминания в первую очередь Абу 'Али ал-Джузджани и Абу Бакр ал-Варрак.

Значение ат-Т. для истории суфизма определилось главным образом его сочинениями, число которых приближается к восьмидесяти. Изложенные в них учения о «душе», ее «состояниях» и «движениях», о способах самосовершенствования и обуздания низменных инстинктов, о страдании как очищении и т.п. оказали огромное влияние на последующую суфийскую психологию. Высшим доступным человеку знанием ат-Т. считал мистический «гносис» (*ма'рифа*, или *хикма*), который он отождествлял с «божественным светом», заключенным в сердцах людей. В отличие от обычного знания (*'илм*), сводящегося к истолкованию и применению положений *шари'ат*а, «гносис» постигает тайный смысл вещей и в конце концов саму «божественную сущность». Если *'илм* можно обрести в процессе обучения, то *ма'рифа* — это милость, которую Бог дарует своим избранникам. Сфера и время применения *'илм* ограниченны, тогда как *ма'рифа* не имеет пределов. «Гносис» доступен лишь тем людям, чьи души очистились от мирских привязанностей и чьи помыслы устремлены к Богу. Такими людьми ат-Т. считал суфийских «святых». Именно «гносисом» они отличаются от прочих верующих.

Вероятно, ат-Т. был первым, кто теоретически обосновал суфийские представления об *аулийа'*, фактически уравняв их в «правах» с «посланниками» (*русул*) и «пророками» (*анбийа'*). Его идеи о соотношении «пророчества» и «святости», об иерархии «святых» в суфизме получили развитие у Ибн 'Араби, который нередко включал в свои сочинения большие фрагменты из трактатов ат-Т.

Как отмечают исследователи, ат-Т. был, вероятно, знаком с буддийскими, христианскими и манихейскими учениями, влияние которых можно обнаружить в его трудах. Отдавая должное глубине его знаний и широте кругозора, современники дали ему почетное прозвание *ал-Хаким* (Мудрец).

Лит-ра: *ас-Сулами*. Табакат, 212–215; *ал-Кушайри*. Ар-Рисала, 29; *ас-Субки*. Табакат, 2, 20; *аз-Захаби*. Тазкира, 2, 218—219; *ат-Тирмизи*. Хатм; *al-Hujwiri*. Kashf, 141–142, 210–241; *'Аттар*. Тазкира, 2, 91–99; *Massignon*. Essai, 286–294; *N.Heer*. Some biographical and bibliographical notes on al-Hakim al-Tirmidhi // The World of Islam: Studies in Honour of Philip Hitti. L., 1959, 121–134; *M.al-Geyoushi*. Al-Tirmidhi's theory of gnosis // IQ. 1971, 15/4, 164–188; *B Radtke*. Der Mystiker al-Hakim at-Tirmidi // DI. 1980, 57/2, 237–245; *он же*. Al-Hakim at-Tirmidi, ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts. Freiburg, 1980.

А. Кн.

В 7 км к северо-западу от г. Тирмиза/Термеза — административного центра Сурхандарьинской области Республики Узбекистан — находится архитектурный ансамбль **ал-Хаким ат-Тирмизи**. Он расположен в 300–400 м от Аму-дарьи у северо-западного угла цитадели, на территории *рабад*а Старого Термеза и занимает площадь около 570 кв. м. Сформировался, вероятно, на основе *ханак*и ат-Тирмизи. *Ханака* была отстроена в IX в. на месте разрушенного буддийского храма. Она состояла из двора (12×12 м), огороженного стеной из сырцового кирпича с входом с юга. В ее северо-восточном углу располагалась келья (4,1×2,3 м) ат-Т., сохранившаяся в позднем варианте из жженого кирпича. Мистика похоронили у юго-западного угла *ханак*и, в мавзолее из сырцового кирпича, обращенного входом на юг. К его восточной стене пристроили крошечную *кари'-хан*у и малый мавзолей, где, по преданию, похоронен сын ат-Т. — 'Абд Аллах.



Архитектурный ансамбль ал-Хаким ат-Тирмизи. Интерьер мавзолея ал-Хакима ат-Тирмизи. Фото из архива В.М.Филимонова

В X в. здания снесли, на остатках стен возвели новые из жженого кирпича. Мавзолей ат-Т. (4,7×5,1 м) приподнят на платформе, перекрыт пологим куполом. Мавзолей ʻАбд Аллаха (2,5×2,5 м) обращен входом на юг и соединен с мавзолеем ат-Т. широким арочным проемом. *Кари'*-хана (1,75×1,25 м) имеет узкие вертикальные прорези, выходящие в оба мавзолея и во двор *ханаки*, таким образом, голос *хафиз*а или *кари'*, читавших заупокойную молитву, был слышен во всех помещениях. Ограждение двора также вывели из жженого кирпича, им же облицевали стены старой кельи *суфия*. К югу от *ханаки* располагались хозяйственные постройки. К ним по керамическим *кобур*ам поступала вода. Здесь готовили пищу для обитателей *ханаки* и паломников. У западной стены обители образовалось кладбище желавших после смерти приобщиться к святости ат-Т., а к северу и востоку располагались глубокие *чилла-хан*ы, вырубленные в материковом песчанике. Они были сооружены еще буддийскими монахами и позднее использовались членами суфийского братства хакими (хакимийа).

На протяжении XI–XII вв. на территории *ханак*и проводились большие строительные работы. В западной части двора возводится здание поминальной мечети в виде трехкупольной галереи (*айван*а), примкнувшей к мавзолею ат-Т. и обращенной тремя арками во двор. Ее стены и колонны декорированы парной кладкой кирпича. Михрабная ниша подчеркнута широкой рамой, в поле которой размещалась рельефная надпись. Она была собрана из фигурных терракотовых элементов, фон между ними заполняла ажурная ганчевая резьба. Келья ат-Т. к тому времени на метр «вросла» в грунт, ее стены в интерь-

Архитектурный ансамбль ал-Хаким ат-Тирмизи.
Мавзолей ал-Хакима ат-Тирмизи, западная стена надгробия.
Фото из архива В.М.Филимонова.

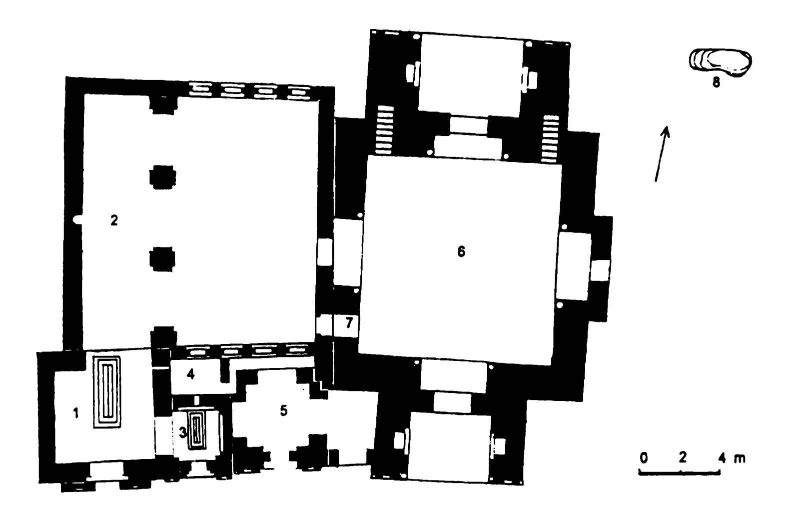
Архитектурный ансамбль ал-Хаким ат-Тирмизи. Вид с юго-запада. 80-е годы XX в.
Фото из архива В.М.Филимонова

ере также были облицованы парной кладкой жженого кирпича. Реконструирован был мавзолей ат-Т.: часть его северной стены Разобрали и соорудили широкий арочный проем, выходящий в мечеть. Интерьер покрыли сплошным ковром резного ганча. Его глубокая, сочная резьба выполнена в двух планах и усложняется от стен к куполу. На стенах расположены довольно крупные трилистники, построенные на косой сетке квадрата. Они отделены от купола широким эпиграфическим фризом, где почерком *куфи* вырезан фрагмент популярной в эпитафиях 36-й *сур*ы Корана. В чаше купола размещены пять крупных медальонов, заполненных геометрическим орнаментом — гирихом, построенным вокруг центральной розетки, в которой почерком *куфи* выведено слово «Аллах». Аналогичные розетки связывают центральный медальон в зените купола с остальными четырьмя, между последними — нарядные фигуры, напоминающие вазы. Все главные элементы орнамента объединяют переплетающиеся ленты обрамлений, образующие изящные розетки. Свободное пространство заполнено стилизованными растительными и геометрическими узорами в виде причудливых сплетений, спиралей, завитков, звездочек и кругов. Резные розетки со словом «Аллах» в центре и стилизованными растительными орнаментами обрамляли снаружи арку над южным входом мавзолея ат-Т. Снаружи, к восточной стене *ханаки*, пристраивали мавзолеи, декорированные резным ганчем.

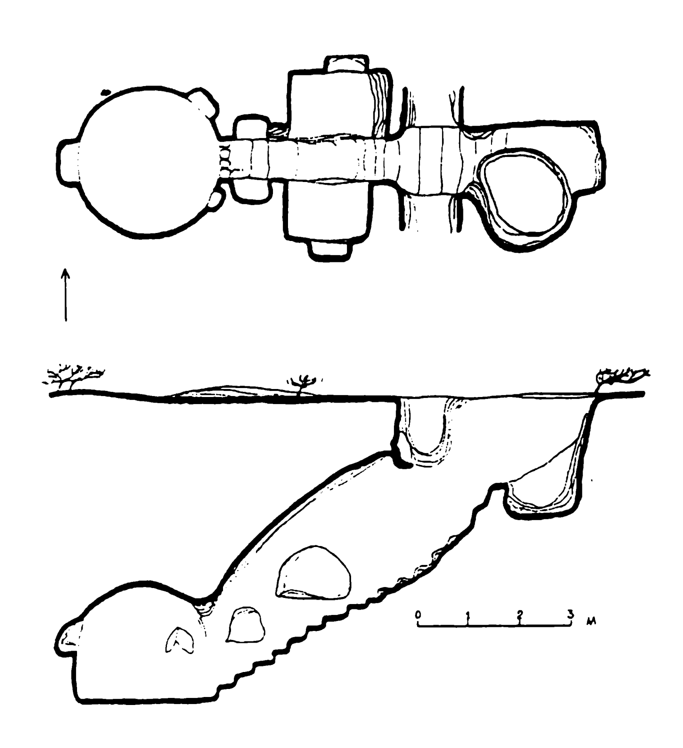
В третьей четверти XII в. предпринимается ремонт зданий ансамбля. Декоративное оформление главного мавзолея было отреставрировано, и в него ввели еще один пояс эпиграфики. Для этого часть орнаментов сбили, на их месте по периметру стен нанесли историческую надпись, выполненную почерком *насх*. Сохранился фрагмент текста, содержащий, надо полагать, имя донатора ремонта, отождествляемого с правителем Термеза Ахмадом б. Аби Бакром б. Кумачом (в надписи — султан Востока Абу-л-Музаффар Ахмад Тоган-*тегин*), чеканившим монеты в 1153–1179 гг. Интерьер поминальной мечети также был декорирован резным ганчем: в панели здания преобладают сложные звездчатые гирихи и стилизованные растительные узоры. Плоскости стен и колонны украшены имитацией узорных кирпичных кладок. Декоративная резьба помещений была тонирована желтым и черным пигментами. Так, на куполе главного мавзолея сочным желтым цветом были покрыты основные обрамления медальонов, ваз и эпиграфических фризов, а их заполнение — гирихи, стилизованные растительные орнаменты и буквы надписей — черным. Двор перед мечетью выстлали кирпичным паркетом с узором «в ёлочку», при этом перекрыли остатки стен древней кельи ат-Т. Вероятно, этот ремонт ансамбля отмечает рубеж в смене его функции: из *ханак*и суфийского братства хакимийа он постепенно превращается в мемориально-культовый комплекс — *мазар*.

В первой половине XIII в., после разрушения Старого Термеза монголами, *мазар* некоторое время находится в упадке. Во второй половине XIII — XIV в. ансамбль постепенно расстраивается. У юго-восточного угла *хазир*ы появляется мавзолей, интерьер которого декорируется резьбой по ганчу низкого качества. Вскоре здание разбирается, на его месте отстраивается монументальная *ханака* (зал 10×10 м), западным фасадом вплотную примкнувшая к ограждению *мазар*а. Входы на северном и южном фасадах оформлены порталами. На осях квадратного зала располагаются сводчатые ниши, фланкированные на углах круглыми колонками. По сторонам северной ниши в стене устроены входы на лестницы, ведущие на кровлю. Большой купол опирается на восьмигранный ярус арок и арочных парусов. В арках на осях стен устроены стройные оконные проемы, прикрытые ганчевыми *панджара*. В юго-западном углу зала во время строительства была оставлена каморка, в торце которой сохранились остатки надписи, принадлежавшей разобранному мавзолею. Каморка являлась безымянным *мазар*ом, где паломники оставляли *калапуши*, тряпицы и шарики.

Параллельно с возведением большого купольного здания ремонтировали мавзолеи. К южному фасаду мавзолея ат-Т. пристроили небольшой портал из жженого кирпича, закрывший древнюю орнаментацию памятника. Вероятно, по велению Тимура, неоднократно совершавшего *зийарат* к могиле ат-Т.,



Архитектурный ансамбль ал-Хаким ат-Тирмизи.
Современный план (по В.М.Филимонову)
1) мавзолей-*мазар* ал-Хакима ат-Тирмизи (X–XII вв.); 2) поминальная мечеть XI–XII вв.; 3) мавзолей сына ал-Хакима ат-Тирмизи (X–XII вв.), перестроен в XIV в.; 4) *кари'-хана*; 5) безымянный мавзолей XVII в.; 6) *ханака* XIV в.; 7) безымянное место поклонения; 8) подземная *чилла-хана*



Архитектурный ансамбль ал-Хаким ат-Тирмизи. *Чилла-хана* у северо-восточного угла.
План, разрез (по Е.Г.Некрасовой)

в мавзолее было установлено резное надгробие белого мрамора, тщательно смонтированное из 49 плит. Оно состоит из пьедестала с лентой эпиграфического и растительного узора, основного блока в виде параллелепипеда, декорированного надписью изысканного *сулс*а, и навершия стрельчатой формы. В ногах, на южном торце, расположена надпись, восхваляющая достоинства ат-Т. В частности, в ней указана дата его смерти (255/869 г.), отличная от той, которая обычно приводится в письменных источниках, — 285/898 г. Особенно эффектно оформлена торцевая стенка, обращенная к мечети. Она трактована как *михраб* с крупной сталактитовой нишей в центре и двумя малыми по сторонам, в которых изображены подвешенные на цепях светильники. Стены и перекрытие мавзолея ‘Абд Аллаха были переложены заново. Здание в интерьере, как и прежде, соединялось с главным мавзолеем широкой аркой и было перекрыто куполом на оригинальных трехлопастных парусах. К его южной стене пристроили прямоугольный проем, оформленный порталом, по периметру которого позднее пропустили пояс эпиграфики. Сохранился ее фрагмент, выполненный своеобразным *куфи*, переходящим в небрежную скоропись, где просматривается часть надписи с датой — «год семьсот девяносто второй» (1389-90 г).

В последующие столетия на территории ансамбля не было обнаружено сколько-нибудь выдающихся сооружений. В третьей четверти XVI в., во время штурма крепости Старого Термеза войсками Шайбанида ‘Абд Аллах-*хан*а, возле его строений были установлены камнеметы (*маджаник*). Их заряжали крупными ядрами, которые изготавливались тут же из местного известняка. Ответные действия осажденных разрушили часть ансамбля. Вероятно, после перемирия ‘Абд Аллах-*хан*, с большим почтением относившийся к святыням, распорядился восстановить здания, а на территории *хазир*ы возвести девятикупольную мечеть, которая закрыла старую поминальную мечеть. Слой штукатурки в интерьере древних мавзолеев закрыл полуразрушенную резную декорацию, а перед их фасадами была устроена легкая галерея на деревянных колоннах. Последующие периодические ремонты лишь искажали интерьеры помещений. Многочисленные посетители оставляли на стенах помещений автографы, выполненные арабской графикой тушью либо процарапанные по штукатурке, рисунки парусников, скорпионов, различные геометрические фигуры, сцены охоты (не сохранились).

К началу XIX в. разрушилась наспех возведенная девятикупольная мечеть, над ее остатками возвели новую, четырехкупольную. Вход в нее устроили из большого купольного здания, пробив стену в его западной нише. У старого замурованного входа с юга появился еще один мавзолей, состоящий из двух помещений — *зийарат-хан*ы и *гур-хан*ы. Сквозной арочный свод, соединявший главный мавзолей и поминальную мечеть, заложили, а место прежней, легкой постройки перед его южным фасадом заняла приземистая, небрежно выполненная галерея. Почти ничто не напоминало о былом великолепии ансамбля, но *мазар* продолжал пользоваться огромной популярностью. Поток посетителей особенно усиливался весной. Как 100 и более лет назад, к святыне стекались жители Бухары, Хивы, Самарканда, Ташкента и других мест Средней Азии, через Аму-дарью переправлялись паломники из Афганистана, бывали даже из Индии. Могиле святого жертвовали деньги, баранов, лошадей и верблюдов. Туркмены иногда за один раз подносили по 10–15 баранов. В первой половине XX в. рядом с ансамблем возникла пограничная застава, и вход на его территорию был ограничен.

Народ сложил свои легенды о термезском мудреце. По одной из них, он считается основателем города — Тирмиз-*ата* («отец Термеза»). Мухаммад жил на берегу Аму-дарьи с родителями и собирал в степи хворост для домашнего очага. Когда мальчику было десять лет, чудесным образом явился старец, прикосновением передавший ему благодать и знания. Чудо преображения привлекло к Мухаммаду учеников и почитателей, некоторые из них оставались там жить. Со временем вокруг родительского дома образовался город. Когда Тирмиз-*ата* был в преклонном возрасте, на город напали «неверные». Они ворвались в мечеть и отрубили голову молившемуся старцу. Ученики предали тело земле и горько плакали возле

могилы, как вдруг из нее раздался возглас: «Трык-биз!» («Мы живы!»). После этого город стал называться Шахр-и Хаким Трык-биз, со временем это название превратилось в Тирмиз/Термез.

В 1955–1957 и 1978 гг. производились детальные архитектурно-археологические исследования и дальнейшая реставрация (автор проекта В.М.Филимонов). Ансамбль был восстановлен в том виде, каким он был в конце XIV — начале XV в. В 1980–1981 гг. по проекту В.М.Филимонова восстановлена декорация главного мавзолея и поминальной мечети.

Лит-ра: *В.В.Бартольд*. Перевод надписей на гробнице Термеза / *Бартольд*. Соч., т. 4, 311–312; *М.Е.Массон*. Надписи на штуке из архитектурного ансамбля у мавзолея Хаким-и Термези // Труды Ташкентского государственного университета. 1960, т. V, 45–46; *Б.Д.Кочнев*. Термез и Караханиды // Творческое наследие народов Средней Азии в памятниках искусства, архитектуры и археологии. Тезисы докладов. Таш., 1985, 61–62; *В.Н.Настич*. Шах-Фазил: мавзолей или суфийская ханака? (О достоверности типологической атрибуции архитектурных сооружений по данным эпиграфики) // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989, 284–285; *Е.Некрасова*. Термез и его архитектурные памятники. Таш., 2001, 13–25; неопубликованные исследования архитектора В.М.Филимонова (1955–1957, 1978), археологов К.А.Шахурина (1955–1957), Е.Г.Некрасовой (1978). Использованы переводы надписей, выполненные в разные годы М.Е.Массоном, Ю.Н.Завадовским, А.Урунбаевым, Б.Д.Кочневым, Э.В.Ртвеладзе, Б.Бабаджановым.

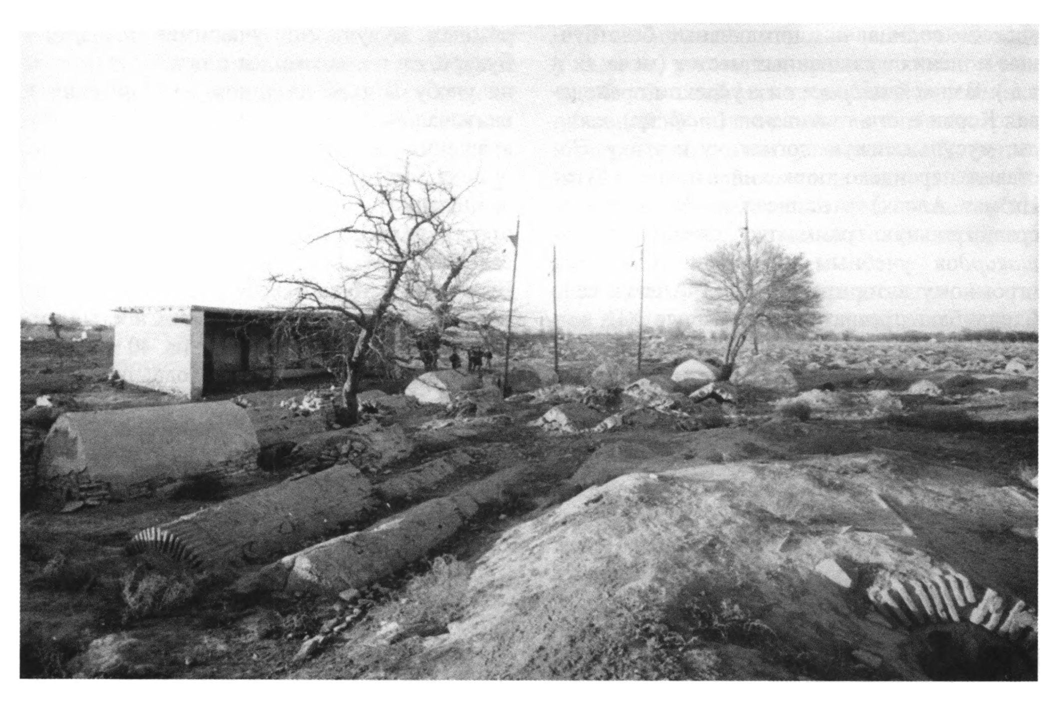
Е. Н.

Туг (тюрк. «знамя», «штандарт») — высокий деревянный шест (реже столб из нескольких звеньев), устанавливаемый на *мазар*ах «святых» в Средней Азии. Верхнюю часть шеста венчает навершие (*тадж-и* Т.) в виде раскрытой ладони (*панджа*) или медальона в форме полураскрытого бутона (от 20 до 50 см высотой). Навершие выплавлялось (иногда выковывалось) из бронзы, железа и — реже — серебра. Под навершием крепится перекладина (50–70 см) с куском белой (на шиитских *мазар*ах Самарканда — красной) ткани, чаще всего треугольной формы, пучком из конского волоса и иногда небольшими колокольчиками. Известно, что похожие «штандарты» в уменьшенной форме использовали во время камланий шаманы, для которых Т. — средство связи между верхним и нижним мирами.

Не вполне ясно, в какой степени в бытовом исламе трансформировались изначальные доисламские ритуальные и религиозные функции Т. Часть местного населения считает, что Т. — средство связи с духом «святого, вознесшегося к трону Аллаха». Зафиксированы и более простые объяснения: Т. устанавливаются для того, чтобы идущие мимо *мазар*а люди приметили место захоронения «святого» и совершили *зийарат* либо прочитали положенную благопожелательную заупокойную молитву (*ду‘а’*). Во время *зийарат*а паломники обязательно привязывают к шестам свои поясные платки (*мийанбанд, бил-баг*), просто цветные тряпочки как символы «нижайшей просьбы», обращенной к духу «святого». Суннитские *‘улама’* (даже представители ханафитского *мазхаб*а, наиболее терпимого к подобного рода проявлениям доисламских обычаев — *‘адат*) не одобряли установку Т. на *мазар*ах и тем более «языческие действа» вокруг них. Тем не менее, судя по данным археологических исследований древних мусульманских кладбищ Средней Азии, Т. стали обязательным атрибутом последних по крайней мере уже с XIV в.

На навершия Т. часто наносят надписи, содержащие символ веры, фрагменты из Корана. Еще чаще наносят «взывания» к Богу, Пророку, к погребенному на этой могиле «святому» в такой, например, форме: «Йа Аллах! Йа Мухаммад! Йа *хадрат* Баха’ ад-дин!» Иногда надписи — более пространного содержания; так, на бронзовом (с посеребрением) навершии Т., установленного у мавзолея ташкентского мистика *шайх*а Хавенд-Тахура (ум. в 1455 г.), записано, что оно «преподнесено в дар Хадрат-Тахуру от городов Индии», где, видимо, и было изготовлено (в самом начале XVII в.) по заказу тамошних потомков и последователей этого *шайх*а.

При советской власти (особенно в начале 80-х гг.) Т. уничтожались: в них и в совершаемых вокруг них ритуальных действиях «борцы-атеисты» увидели угрожающий символ возрождения ислама. Эту же борьбу за



Некрополь Чхар Туг у ворот Тал-и Пач (Бухара), XVIII (?)–XX вв.
Фото А.Самойленко

очищение местных *мазар*ов (по крайней мере в Узбекистане) от «языческих атрибутов» продолжили фундаменталисты (ваххабиты). Как бы то ни было, старые традиции вновь проявили свою живучесть: в последние годы Т. поднимают «всем миром» (например, на квартальных *мазар*ах Бухары), по такому случаю устраивают обильные угощения (*худои*) при святыне. Известны случаи установления Т. группами женщин в знак «благодарности святому» за избавление от недугов.

Лит-ра: *Аминджан Пулат*. Бухара, 2, 47, 80; *Г.П.Снесарев*. Реликты домусульманских обрядов и верований у узбеков Хорезма. М., 1969, 275; *Б.М.Бабаджанов, Е.Г.Некрасова, В.М.Филимонов*. Туги Центральной Азии // StIr (в печати).

Б. Б., Е. Н.

Тукаевы — известная в XIX — начале XX в. среди татар и башкир династия *ишан*ов — религиозных и общественных деятелей из села Стерлибаш Стерлитамакского уезда Оренбургской (с 1865 г. — Уфимской) губернии. Основателем ее стал Ни‘мат Аллах (Нигматулла) б. Биктимер б. Тукай б. ас-Слаучи (1772–1844), предки которого переселились в Башкирию из деревни Слауч Малмыжского уезда Казанской губернии. Начальное образование он получил в местных *мадрас*ах, в частности в деревне Мачкара у *мударрис*а Мухаммад-Рахима. В 1801 г. отправился в Бухару, где проучился свыше 10 лет. Там же у *шайх*а Абу Салиха Нийаз-*кули* ат-Туркмани (ум. в 1821 г.) углубил свои познания в учении и практике братства накшбандийа. В 1813 г. он стал указным *мулл*ой и возглавил Стерлибашевскую *мадрас*у, которую превратил в одно из ведущих учебных заведений края. Он ввел в жизнь местных мусульман некоторые новшества: запретил *джиин*ы — ежегодные собрания старейшин и влиятельных представителей мусульманских общин для обсуждения насущных экономических, политических и культурных проблем, празднование Нового года (*Навруз*а), отменил поминание усопших на 3, 7 и 40-й день их смерти, стал практиковать коллективные радения сидя в кругу, на

восходе солнца, и многодневные безотлучные моления в священных местах (мечетях и т.д.). В своей *мадрасе* он с успехом преподавал Коран и его толкование (*тафсир*), *хадисы*, мусульманскую догматику и этику. Составил персидско-тюркский словарь (Лугат Ни'мат Аллах) и написал арабо-тюркскую сравнительную грамматику, служившие для *шакирдов* учебным пособием. Благодаря огромному авторитету Ни'мат Аллаха село Стерлибаш превратилось в начале XIX в. в один из главных религиозно-культурных центров края, куда периодически приезжали *муфтии* — председатели ОМДС Мухамеджан (Мухаммад-*джан*) Хусаинов и Габдессалям ('Абд ас-Салам) Габдрахимов ('Абд ар-Рахим), влиятельные *имамы* и *ахуны* округа, многочисленные *мюриды*, известные поэты (например, 'Абд ар-Рахман Утыз-Имани, 1752–1835) и даже казахские *ханы* Джихангир и Ширгазы.

Ни'мат Аллах был большим любителем и собирателем книг, обладал богатой библиотекой, для пополнения которой не жалел средств, времени и сил (много книг он переписал собственноручно). Будучи сторонником реформаторских идей 'Абд ан-Насира ал-Курсави, он использовал его труды в учебном процессе, активно занимался воспитанием *муридов*.

После смерти *шайха* Ни'мат Аллаха его дело продолжили сыновья. Особенно яркой личностью был старший из них — Мухаммад-Харис (1810–1870). В 1833–1841 гг. он обучался в Бухаре. После возвращения стал помощником (*хальфа*, от араб. *халифа* — «заместитель») учителя, а с 1844 г. — *мударрисом* Стерлибашевской *мадрасы*. Он много сделал для улучшения ее материальной базы, предпринял первые попытки расширить традиционную учебную программу. В частности, ввел в ней преподавание русского языка, знание которого считал необходимым и полезным для российских мусульман. С этой целью для школьной библиотеки выписывал из столицы общественнно-политическую газету «Голос». Мухаммад-Харис был *муридом* бухарского *шайха* 'Убайд Аллаха б. Нийаз-*кули* ат-Туркмани (ум. в 1852 г.), от которого он получил *иджазнама* — разрешение на воспитание *муридов*, число которых у него на родине было огромным. Будучи еще учащимся (*шакирд*) в Бухаре, он познакомился с прибывшим туда на учебу Шихаб ад-дином ал-Марджани и оказывал ему помощь в занятиях. После возвращения в Башкирию Мухаммад-Харис принял многие идеи своего ученика по модернизации ислама и его институтов и распространил их среди *шакирдов*. В 1860 г. он совершил *хаджж*, откуда привез много книг. Всю жизнь Мухаммад-Харис активно занимался благотворительной деятельностью, открыл в родном селе приют на 40 мест для сирот и бедных, помогал голодающим в годы неурожаев.

Авторитетнейшему в Оренбургском крае *шайху* царские власти давали дипломатические поручения при продвижении русской государственности в Казахские степи. В 1869 г. за оказанные услуги Александр II пожаловал ему почетное звание *тархан*. При Мухаммад-Харисе село Стерлибаш по-прежнему оставалось одним из признанных религиозно-духовных центров края — его посещали оренбургские *муфтии* Габдулвахид ('Абд ал-Вахид) Сулейманов и Салимгарей Тевкелев, другие религиозные авторитеты.

В должности *мударриса* и *имама шайху* Мухаммад-Харису много помогал его брат — Мухаммад-Харрас (1814–1871), также получивший образование в Бухаре (1844–1854). После него Стерлибашевскую мусульманскую общину и *мадрасу* возглавляли в разные годы их многочисленные сыновья. Под влиянием идей исламского модернизма, а также буржуазной эволюции российского общества они отказались от воспитания *муридов* и сосредоточили все силы на проповеднической деятельности в мечети и просветительской работе в *мадрасе*. По уровню образованности и широте кругозора выделялись *махдум* Хабибуллах (Хабиб Аллах) (1856–1897) и *махдум* Мухаммад-Шакир (1862–1932). Первый из них, хотя имел традиционное мусульманское образование (сначала обучался в *мадрасе* Стерлибаша и Чакмака, а затем, с 1878 по 1884 г., — Бухары и Ургенча), резко выступил против схоластики, господствовавшей в то время в мечетных школах башкир и татар, и поддержал сторонников реформы в религиозных школах. Второй прослушал два курса Оренбургской татарской учительской школы, написал

первое исследование по истории родного села, был депутатом Государственной думы 2-го и 3-го созывов, способствовал становлению политической культуры российских мусульман.

Лит-ра: *М.-Ш.Тукаев.* История с. Стерлибаш. Казань, 1899 (на татар. яз.); *Рида' ад-дин б. Фахр ад-дин.* Асар, I/9, 77–82; II/15, 504–506, 533; *Фархшатов.* Народное образование, 18, 58–59.

М. Ф.

Тура (*тора*, *тюря*, *тюре*, в тюрк. яз. — «господин», «князь», «принц») — титул, употребляемый в качестве приставки к имени — Бузург-*хан-тура*, Мехмон-*хан-тура*, либо заменяющий имя — Тура-*хан* («господин *хан*»), Турам (букв. «мой *тура*»), *Тура-джан-зода* (букв. «потомок старшего *туры*»). Употребляется в основном в регионах распространения тюркских языков.

Этимология слова Т. неясна. По-видимому, корни его восходят к древнемонгольскому или древнетюркскому термину *тора* («закон», «обычай», «правило»).

История Средней Азии после принятия местным населением ислама знает два типа власти. Так, в районах распространения персидского языка на власть могли претендовать только те лица, которые возводили свои родовые генеалогии к доисламским правителям разных областей Персии, в районах распространения тюркского языка — к неисламским правителям Центральной Азии. Начиная с XIII в. на власть законно могли претендовать лишь те лица, которые происходили от Чингиз-*хан*а, прежде всего от его сына Чагатая (Джагатай), которому Средняя Азия досталась в наследственное управление. Позднее на власть в регионе стали претендовать Чингизиды, для которых Средняя Азия не являлась наследственным уделом: Шайбаниды, Ядигериды, Аштарханиды (или Джаниды), т.е. потомки старшего брата Чагатая — Джучи. В некоторых периферийных районах (например, в горных областях Дарваза, Шугнана, Вахана, Рушана, Бадахшана) местные правители возводили свою генеалогию к Александру Македонскому (Искандар Зу-л-Карнайн). Ислам в этом случае рассматривался как необходимое, но не главное условие притязаний на власть.

Этот тип легитимности власти сохранился у казахов, у которых правящая элита имела сугубо светский характер и была отделена от духовной. Во главе разных племенных групп и территорий стояли *султан*ы или Т., потомки Джучи, старшего сына Чингиз-*хана*. Из их числа выбирался правитель — *хан*, которому формально принадлежала верховная власть.

Второй тип власти предполагал, что на нее могли претендовать лица, возводившие свои генеалогии к пророку Мухаммаду, его зятю ‘Али, их родственникам и сподвижникам. Этот тип власти, долгое время остававшийся в Средней Азии вторичным, постепенно стал приобретать большее значение. Это было связано как с развитием самого ислама и упрочением его позиций в регионе, так и с тем, что Чингизиды со временем стали испытывать серьезную конкуренцию со стороны вождей тюрко-монгольских племен — *эмир*ов. К *эмир*ам принадлежали Тимуриды-Барласы (в Самарканде во второй половине XIV — начале XVI в.), Мангиты/Мангыты (в Бухаре в XVIII — начале XX в.), Минги (в Куканде/Коканде в XVIII–XIX вв.), Кунграты (в Хиве в конце XVIII — начале XX в.), Кенегесы (в Шахрисабзе в XVIII в.), Дуглаты (в Кашгаре во второй половине XIV, в начале XVI в.), Катаганы (в Балхе в начале XIX в.). Представители племенной знати старались для укрепления своего положения породниться с Чингизидами и получить почетный титул *гурган* (от *гуракан* — «зять ханского дома»). Кроме того, «новые правители» вступали в родство, иногда по принуждению, с потомками пророка Мухаммада и принимали соответствующий титул — *сеид* (*саид*, *сейид*, араб. *саййид*), что должно было быть дополнительным свидетельством их прав на верховную власть.

В результате в Средней Азии сложилась правящая элита, которая имела одновременно и светский и религиозный характер. Постепенно тип власти, основанный на происхождении от мусульманских «святых», стал восприниматься как основной; в ряде регионов у власти оказывались духовные предводители, например потомки йасавитского наставника Сеид-*ата* (в Хорезме в начале XVI в. и в Чарджуе в середине XVI в.), потомки накшбандийского наставника Мухам-

мада Парса (в Балхе в конце XVII в.), потомки накшбандийского наставника Махдум-и А‘зама (в Кашгаре в конце XVII — середине XVIII в., XIX в.), потомки *шайх*а Хавенд-Тахура (в Ташкенте в конце XVIII — начале XIX в.), потомки *сейид*ов из Самарканда (в Бадахшане в XVII–XVIII вв., XIX в.). Многие из них вступали в родство с Чингизидами и *эмир*ами, после чего принимали их титулы — Т. Постепенно в народном сознании титул Т. в районах, где преобладали тюркские племена (Фаргана/Фергана, Ташкент) или где их влияние было очень сильным (Самарканд), вытеснил такие официальные титулы потомков Пророка, как *сайийд* и *шариф*.

Лит-ра: *Н.Г.Маллицкий*. Система наименования у коренного населения г. Ташкента // Известия Среднеазиатского комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы. Вып. 3. Таш., 1928, 246; *Ч.Ч.Валиханов*. О состоянии Алтышара, или Шести восточных городов китайской провинции Нан-лу (Малой Бухарии), в 1858–1859 годах // *Ч.Ч.Валиханов*. Избранные произведения. М., 1987, 188–191.

С. А.

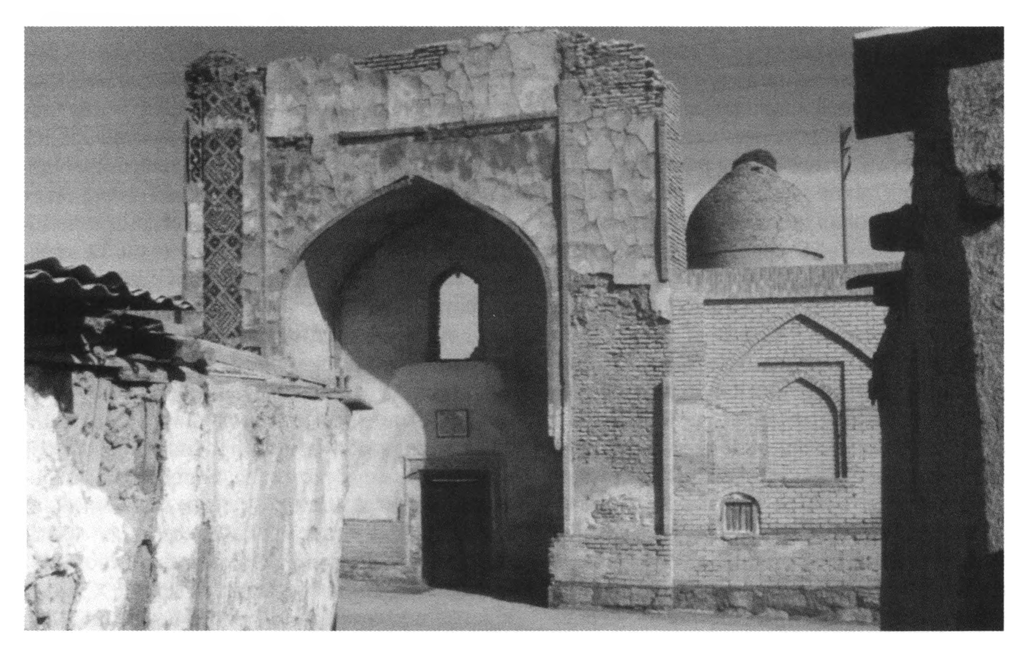
Турк-и Джанди («тюрк из Джанда (область в низовьях Сыр-дарьи)») или *х*^{в}*аджа* Джанди — бытующее среди коренных жителей Бухары просторечное имя *имама шайх*а Ахмада б. Фадла Абу Насра ал-Джанди (X в.), который был учеником приверженцев известного бухарского *суфия* Абу Бакра ал-Калабади (ал-Калабази, ум. в 990 или 995 г.). Абу Наср ал-Джанди жил и похоронен в Бухаре, на кладбище, находившемся в южной части города, посреди городских строений. Квартал, примыкавший к кладбищу, назывался его именем — Турк-и Джанди. По опросным данным, *шайх* считался «святым» (*вали*), а его могила почиталась как святыня квартала. Проезжавшие мимо этого *мазар*а всадники спешивались.

Некрополь **Турк-и Джанди** находится на южной окраине Бухары, обозначавшейся в VIII(?)–X вв. терминами *рабад* (араб.) или *шахр-и бирун* (перс.-тадж., «внешний город»), а с XVI в. — *хисар-и нау* или *хисар-и джадид* (перс.-тадж., «новый город»). Мавзолей Т. Дж. представлял собой небольшое здание (4,25×4,25 м) из обожженного кирпича, декорированное неполивной резной терракотой и располагавшееся среди домов жилого квартала. В начале XI в., с падением династии Саманидов (875–999), Бухара утратила статус столицы, что повлекло за собой сокращение обживаемой части города на окраинах. В это время кладбище постепенно осваивало опустевшую территорию вокруг *мазар*а Т. Дж., первые погребения появились в разрушенных помещениях домовладений. В XIII–XIV вв. к мавзолею была пристроена *зийарат-хана*, в ней располагался священный колодец. В XVI в. был отстроен архитектурный ансамбль, сохранившийся до наших дней. Монументальным входным порталом он обращен на магистральную дорогу, выводящую к воротам города Намазгах (до XI в. — ворота Ибрахима). По сторонам портала устроены *худжр*ы с входами в небольшой двор. На противоположной стороне двора над древним мавзолеем и *зийарат-хан*ой возвышается монументальное двухкамерное здание аналогичного назначения. В резной надписи на двери, установленной во входном портале во время одного из ремонтов, приводятся дата ее изготовления и, вероятно, ремонта ансамбля — 1228/1813 г. и термин, обозначающий назначение построек, — *саума‘а* — обитель отшельников, *суфи*ев (син.: *ханака*, *завийа*, *текие*/*такийа*).

К началу XX в. кладбище составляло по площади около 1 га. Со временем толщина слоя некрополя в непосредственной близости от *мазар*а увеличивалась и к первой трети XX в. (когда захоронения на всех древних кладбищах внутри стен Бухары были запрещены) достигла 8 м (10 слоев захоронений). В 70-х гг. XX в. оно было снесено.

Во второй половине XX в. здания ансамбля фрагментарно реставрировались. Более десяти лет назад во дворе был обновлен *туг*. В *гур-хане* мавзолея в уровне фундаментов расчищены остатки древнего мавзолея и захоронения, над останками Т. Дж. установлена *сагана* и рядом — *туг*. Место поклонения прикрывает занавес — *парда*.

Лит-ра: *Насир ад-дин*. Тухфат, 13; *Му‘ин ал-фукара*. Мулла-зада, 38–39; *Сухарева*. Квартальная община, 92; *Е.Некрасова*. Историческая топография южной части Бухары (район некрополя



Завийа Турк-и Джанди. Вид с севера.
Фото Е.Г.Некрасовой, вторая половина 90-х гг. XX в.

Турк-и Джанди) // Материалы научной конференции, посвященной 60-летию со дня рождения доктора исторических наук Б.Д.Кочнева. Самарканд, 2000, 110–113; неопубликованные исследования Б.Кочнева, Е.Некрасовой, С.Инютина.

Б. Каз., Е. Н.

Туркистан — см. Центральная Азия

Туркменистан (Туркмения, территория 488,1 тыс. кв. км, население 5 млн. чел.) — ныне независимое суверенное государство с пожизненным президентом; в 1924–1991 гг. — союзная республика в составе СССР; до того, в 1921–1924 гг., — Туркменская область как часть Туркестанской АССР. В дореволюционный период, в 1884–1917 гг., большая часть территории современного Т. входила в Закаспийскую область Российской империи (это название сохранялось до октября 1921 г.), еще раньше — конгломерат независимых туркменских племен, кроме северных и северовосточных, входивших в состав Хивинского ханства и Бухарского эмирата.

В географическом плане Т. — страна пустынь и степей, которые занимают почти $^4/_5$ ее территории. На крайнем юге и востоке протянулись горные цепи Копетдага и Кухитанга, а на западе — Большого и Малого Балхана. Водные источники расположены по периферии всего региона — это реки Амударья, Мургаб, Теджен, Сумбар, Чандыр, Атрек, кяризы предгорной полосы и Каракумский канал. Необходимость в условиях аридной зоны искусственного орошения обусловила развитие основных цивилизаций именно в земледельческих оазисах по периферии Т.

К началу арабского завоевания территории современного Т. (сер. VII в.) земледельческое население оазисов — потомки древних парфян, маргианцев, хорезмийцев и т.п. — было почти целиком ираноязычным, а кочевые и полукочевые племена пустынно-степной зоны — частью ираноязычными, а частью уже тюркоязычными. К началу XIII в., в предмонгольский период, за счет регулярного прилива из Центральной Азии через Мавараннахр и Усть-Урт нескольких тюр-

коязычных волн, особенно огузских племен в IX–XII вв., языковая и этническая ситуация в регионе резко изменилась. Среди населения оазисов в большей или меньшей степени стал преобладать тюркоязычный компонент, который в кочевой среде Каракумской пустыни и прилегающих степей господствовал абсолютно. Огузские племена, вобравшие в себя ряд местных ираноязычных компонентов, стали исходным элементом основной массы туркменских племен. После многих перемещений на территории Т. и сопредельных регионов в течение XIII–XVIII вв. к середине XIX в. туркменские племена заняли те районы, в которых они живут и в настоящее время.

С вхождением в состав Российской империи, а затем уже в советский период этнический и соответственно конфессиональный состав населения Т. претерпел определенные изменения. При сохранении стабильной основной массы туркмен рост городов, строительство Закаспийской железной дороги, развитие торговли и промышленности, создание приграничной сети переселенческих поселков явились стимулом переселения в Закаспий многих выходцев из европейской части России, из Закавказья и Ирана — русских, украинцев, поляков, немцев, армян, евреев, азербайджанцев и др. С ними в Закаспии появились различные направления христианства — православие, католичество, лютеранство, грегорианство, баптизм, молоканство, меннонитство и т.д., а также иудаизм. Персы и азербайджанцы принесли шиизм, а часть бежавших из Ирана бехаитов — свою веру, бехаизм. Каждая из перечисленных конфессий возводила свои храмы, многие из них были разрушены в 30-е гг. XX в., в период усиления репрессий по отношению к религии и церкви.

Началом исламизации региона можно считать 651 г., когда в одном из очагов древнейшей цивилизации — Мервском оазисе появились войска арабов-завоевателей, принесших в Среднюю Азию новую религию. В том же году ими были захвачены все земли бывшей иранской провинции Хурасан/Хорасан, в которую входила и территория Южного Т.: Ниса, Абиверд и Марв/Мерв сдались без боя, правитель Серахса и жители мервского селения Синдж, оказавшие сопротивление, в большинстве своем были перебиты. Несколько позже, при *халифе* ‘Али (656–661), в Хорасане вспыхнуло восстание, но оно не имело успеха. Кочевые же и полукочевые племена Хорасана оказали более стойкое сопротивление, которое арабам удалось подавить лишь почти через шестьдесят лет, в 709 г., когда был вероломно схвачен и казнен Низак Тархан, предводитель (в течение многих лет) местных тюркских и эфталитских племен.

С большими трудностями был завоеван арабами Юго-Западный Т. — область Дехистан. Поход конца VII в. потерпел неудачу. В 716 г., после шестимесячной осады главного города области, сопротивление оборонявшихся было сломлено. Завоеватели перебили 14 тыс. взятых в плен защитников-тюрков и казнили их предводителя Сула. Третьим регионом Т., где было установлено арабское господство, стал Х^{в}аризм/Хорезм. Произошло это после приглашения в 712 г. войск наместника *халифа* в Хорасане Кутайбы б. Муслима местным правителем, хорезм*шахом*, для подавления восстания, которое поднял против него его младший брат. До этого был подчинен Лебап — область средней Аму-дарьи. Таким образом, для завоевания оазисной и частично степной зоны на территории Т. арабам понадобилось около 70 лет, после чего они двинулись за Аму-дарью — в Мавараннахр (араб., «То, что за рекой»; территория современного Узбекистана).

Кочевые же племена Каракумской пустыни, Прибалханья, степных просторов Усть-Урта, Мангышлака и Приаралья фактически оказались не затронутыми арабской экспансией. Постепенное утверждение ислама в этом регионе происходило в X — начале XI в. Характерную деталь сообщает побывавший среди огузов Усть-Урта в 921 г. арабский путешественник-миссионер Ибн Фадлан: правитель части огузов Инал Младший принял было ислам, но соплеменники поставили его перед выбором — отказаться от новой религии или передать власть в другие руки, и Инал избрал первое. Доисламские верования (зороастризм, господствовавший среди населения оазисов, и особенно шаманизм огузов) сохранились в местных традициях, что позволяет говорить о религиозном синкретизме у туркмен.

На рубеже второго тысячелетия ислам стал господствующей религией на всем пространстве современного Т. До середины XIV в. в Мерве и Хорезме существовали небольшие общины христиан (христианство проникло на территорию региона во II–III вв.; в Мерве в предысламский период 5–7% населения были христианами). Буддизм утратил своих последних приверженцев еще в середине VIII в.

Мусульмане средневекового Т. принадлежали к разным направлениям ислама. Это объясняется прежде всего тем, что арабы-завоеватели были выходцами из разных племен и сторонниками разных богословско-правовых школ. Среди них встречались и маликиты, и шафи'иты, но большинство составляли ханафиты. Со временем ханафитский толк стал практически единственным у туркмен. Однако в среде весьма пестрого в этническом отношении городского населения Южного Т. (Мерв, Абиверд, Серахс, Ниса), особенно в период правления в соседнем Иране династии Сефевидов (1501–1732), когда *шах*и объявили шиизм официальной государственной религией, было немало и шиитов. Об этом, в частности, свидетельствуют сообщения гератского историка Хондемира, хивинских хронистов Муниса и Агехи и бухарского историка 'Абд ал-Карима Бухари, относящиеся к событиям 1510 г., первой четверти XVIII в. и 1785 г. По данным источников, шиитская часть населения подвергалась давлению со стороны представителей господствовавшего религиозного направления. Вплоть до вхождения Т. в состав Российской империи под предлогом борьбы с «неверными» (шиитами) туркменские предводители-*сардар*ы совершали грабительские набеги (*аламан*ы) на приграничные провинции Ирана, откуда под тем же предлогом организовывались карательные экспедиции против туркмен. К середине XIX в. шиитов на территории Т. практически не осталось.

Большое влияние на жизнь туркменского общества оказал суфизм. Наиболее известными его центрами в домонгольский период были Мерв, Серахс, Абиверд, Ниса, Дехистан, Хорезм. С Мервом связано прежде всего имя *х*ᵛ*адж*и Йусуфа ал-Хамадани (ум. в 1140 г.) — духовного наставника (непосредственно или через свое учение) многих знаменитых среднеазиатских *суфи*ев: Ахмада ал-Йасави (ум. в 1166-67 г.), Наджм ад-дина ал-Кубра (погиб в 1221 г. во время осады Гурганджа монголами), Баха' ад-дина Накшбанда (ум. в 1389 г.) и др. В Серахсе прославился Абу-л-Фадл ас-Сарахси (ум. в 1023-24 г.), в Абиверде — Абу Са'ид ал-Майхани (ум. в 1049 г.), в Нисе — Абу 'Али ад-Даккак (X — начало XI в.), в Дехистане — 'Али б. Суккари (IX — начало X в.), в Гургандже, столице Хорезма (ныне Куня-Ургенч), — упомянутый выше Наджм ад-дин ал-Кубра, основатель-эпоним суфийского братства кубравийа. Сохранились их великолепные мавзолеи, являющиеся ныне историко-архитектурными памятниками и одновременно объектами культа. Правда, паломникам-туркменам, не знающим подлинных имен «святых», они известны как *ходжа* Юсуп-*бабá*, Сарагт-*бабá*, Меана-*бабá*, Ших Кебир, или Машад-*ата*, и т.п. Это были представители городской ираноязычной среды, тем не менее их почитали и частично переходившие к оседлой жизни кочевники-тюрки. Так, согласно преданиям, авторитет Абу Са'ида ал-Майхани признали Сельджукиды Чагры-*бек* и Тогрул, которым он «отдал» провинцию Хорасан и Персидский Ирак. Гробница «святого» и дарвишская обитель при ней находились под покровительством *султан*а Санджара.

По мере отюречивания населения все большей популярностью стали пользоваться *суфи*и из тюркской среды. Первым таким «святым» стал основатель братства йасавийа Ахмад ал-Йасави. Он жил в г. Яса (позднее — Туркестан), на территории Южного Казахстана, где находится его мавзолей, но почитаем в Т. не менее, чем на родине. У туркмен даже бытует выражение, в некотором роде приравнивающее Ахмада ал-Йасави к пророку Мухаммаду: «В Макке/Мекке–ал-Мадине/Медине — Мухаммад, а в Туркистане — *х*ᵛ*аджа* Ахмад». Многих послемонгольских, уже тюркоязычных *суфи*ев традиция считает продолжателями дела ал-Йасави.

В послемонгольский период, с конца с XIII в., основным религиозным, в том числе и суфийским, центром вплоть до XX в. для туркмен стал Хорезм, второе место отдавалось Бухаре. С Хорезмом (с начала XVII в. —

Хива) связана деятельность таких легендарных и полулегендарных *суфи*ев конца XII — XVI в., ведших активную религиозную пропаганду в туркменской кочевой среде, как Саййид-*ата*, Хаким-*ата*, или Сулайман ал-Бакыргани, Чопан-*ата*, *шайх* Шараф (Шереф), написавший по просьбе прибалханских туркмен на понятном им тюркском языке книгу Му‘ин ал-мурид («Пособие для послушников»), Гёзли-*ата*, *шайх* Камал ад-дин (Кемалуддин) и др.

С Хорезмом традиция связывает происхождение и большинства родоначальников туркменских *овляд* (араб. *аулад* — «дети», «потомство») — «святых» групп у туркмен, хотя их духовенство ведет свою вымышленную родословную от трех «праведных» *халиф*ов — Абу Бакра, ‘Усмана и ‘Али. У хорезмийских *пир*ов и *шайх*ов получали духовное звание большинство туркменских *ишан*ов (остальные делали это в Бухаре). В хивинских и бухарских *мадрас*ах учились многие туркменские поэты-классики XVIII–XIX вв. — Махтум-*кули*, Зелили, Андалиб, Молланепес (Молла Непес), Зинхари и многие другие. Когда Т. вошел в состав Российской империи, царские власти, опасаясь воздействия усилившейся в конце XIX — начале XX в. пропаганды идей пантюркизма и панисламизма, старались пресечь деятельность хивинских и бухарских *пир*ов, *шайх*ов и *ишан*ов.

Обучение догмам и обрядам ислама (в частности, связанным с наречением имени ребенку, заключением брака, празднованием достижения возраста Пророка — *пыгамбер яшы*, отчитыванием умерших) осуществляли *мулл*ы (*молла*) и *ишан*ы. *Мулл*ы же учили детей и подростков в мечетных школах (*мектеб/мактаб*), а *ишан*ы, *ахун*ы, немногочисленные в среде туркменского духовенства, и наиболее подготовленные *мулл*ы — юношей в *мадрас*ах первой ступени. *Казы* (араб. *кади*; мусульманские судьи), которых у туркмен также было немного, после включения Т. в состав Российской империи были объединены в суды *кази*ев, функционировавшие наряду с гражданскими судами, но разбиравшие в основном семейно-бытовые конфликты. Еще одну категорию лиц, связанных с отправлением религиозных обрядов, представляли *мюджевюр*ы (араб. *муджавир* — «живущий по соседству») — смотрители «святых» мест (*овлия*, *кераматлы ер*), которых в Т. насчитывалось несколько сот. Данные по туркменским районам, входившим в состав Хивинского ханства, Бухарского эмирата и приграничных провинций Ирана и Афганистана, отсутствуют. По Закаспийской же области в 1899 г. официально насчитывалось 80 рядовых *мулл*, 152 *имама* (т.е. *мулл*–настоятелей мечетей) и 105 *ишан*ов, из которых половина приходилась на Мервский уезд.

После революции все мечетные школы и *мадрас*ы и почти все мечети были закрыты, переоборудованы под хозяйственные помещения или культурно-просветительские учреждения. Так, построенная в начале XX в. красивая мечеть бехаитов в центре Ашхабада стала краеведческим музеем. В послевоенный период во всей республике насчитывалось лишь четыре зарегистрированные в 1946–1949 гг. официальные мечети: по две в Марыйской и Ташаузской областях. Одна из них, являющаяся и «святым» местом *х*^{в}*аджи* Йусуфа ал-Хамадани (в обиходе — *ходжа* Юсуп(Йусуф)-*бабá*), служила резиденцией *казы* — официального главы мусульман Т., там же находилось Духовное управление, *казийат*. Столица Т., Ашхабад, мечети не имела. Подобное положение сохранялось вплоть до второй половины 80-х гг. XX в.

С началом перестройки вследствие более либерального отношения властей к религии и духовенству началось строительство новых и восстановление некоторых старых мечетей, подготовка кадров не только в бухарской *мадрас*е Мир-и Араб и Высшем исламском институте им. имама ал-Бухари в Ташкенте, как было в предыдущий период, но и за границей (в Египте, Турции, Саудовской Аравии). Этот процесс чрезвычайно усилился в 90-е гг. XX в., когда Т. стал самостоятельным государством. Так, на февраль 1996 г. в республике уже действовало несколько сот мечетей, число которых сократилось после того, как в начале 1997 г. прошла их перерегистрация, несколько десятков строилось. В Ашхабаде функционирует 11 мечетей, часть средств на их возведение получена от арабских стран и Турции. Одна из мечетей, на проспекте Туркменбаши, — шиитская, специально для иранцев,

которых сейчас немало в туркменской столице. Наиболее крупная мечеть, рассчитанная на 800 молящихся, сооруженная в районном центре Геок-Тепе, в 44 км от Ашхабада, носит имя Сапармурат-хаджжи в честь бывшего первого секретаря КПТ, а ныне президента Т. С.А.Ниязова, совершившего паломничество-*хаджж* к святыням Мекки и Медины. В марте 1994 г. при ашхабадской мечети Акса был проведен первый конкурс юных чтецов Корана, затем это стало традицией.

С распадом СССР распалось на независимые республиканские образования и находившееся в Ташкенте Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана, которому раньше подчинялся *казийат* Т. В республике сначала было создано пять велайатских (областных) *казийат*ов, но затем власти отменили это решение, выступив за единое управление мусульман — *казийат* в столице Ашхабаде под патронажем президента республики. В 1994 г. при Туркменском госуниверситете был открыт богословский факультет, студентов которого сразу же отправили учиться за границу (в Турцию и арабские страны), а за это время в центре города, недалеко от основных зданий ТГУ, к 1997/98 учебному году был построен закрытый комплекс для этого факультета, включающий учебные корпуса, общежитие, студенческую мечеть, библиотеку и подсобные помещения.

Религиозная литература, попадавшая в Т. раньше спорадически, пользовалась тем не менее постоянным спросом: так, Коран в переводе акад. И.Ю.Крачковского, изданный московским издательством в 1963 г., поступил в республику в считанных экземплярах и неофициально распространялся путем ксерокопирования. С конца 80-х и особенно в 90-е гг. публикации религиозного характера на самые разные темы стали появляться все в большем количестве: московские и иные издания Корана на русском и арабском языках; два издания, хотя и не очень качественные, этой святой книги на туркменском, подготовленные переводчиком Д.Керимовым и писателем А.Агабаевым (1994) и *ахун*ом Хаджи (*хаджжи*) Ахмедом (1995) (по утверждению В.Пономарева, почти весь 40-тысячный тираж этого издания весной 2000 г. был изъят из библиотек, магазинов и т.д. и сожжен по указанию президента Республики); перевод двухтомника «Жизнь Мухаммеда» В.Ф.Пановой и Ю.Б.Вахтина (1992) на туркменский язык; переиздание сочинения среднеазиатского богослова Вафаи «Раунак ал-ислам» («Блеск ислама»), которое входило в обязательную программу дореволюционных *мадрас*; ряд популярных брошюр о молитве, посте и т.д. В середине 90-х гг. был открыт иранский магазин, в котором 80 книг и изопродукции на персидском, арабском, английском и русском языках посвящены исламу. Возродившаяся в 1990 г. община мусульман-бехаитов продолжила издание своего прежнего журнала «Свет истины» (вышло четыре номера). С конца 80-х гг. все больше материалов, связанных с различными вопросами религии, в том числе выступлений представителей духовенства, стало появляться в республиканских и местных средствах массовой информации — в прессе, на радио и телевидении.

Расширились возможности исполнения пятого предписания ислама — паломничества (*хаджж*) к святыням Мекки и Медины. Если в 60–80-х гг. от СССР ежегодно отправлялись в *хаджж* не более 30–40 человек, среди которых туркменистанцев были считанные единицы, то за 1992–1993 гг. совершили *хаджж* более 300 туркменских мусульман, а в 1994 г. председатель Совета по делам религий при президенте Т. Наср Аллах б. ‘Ибад Аллах напутствовал 145 паломников. С 1992 г. для паломников ежегодно организуется специальный авиарейс Ашхабад–Джидда.

Празднование главного мусульманского торжества — *курбан байрам*а теперь не только не осуждается властями, но и, согласно Указу президента, стало общенациональным. Дни *курбан байрама* — нерабочие. Организуются коллективные трапезы и массовые гулянья.

Делегации мусульман Т. посещают единоверцев в других странах, участвуют в работе различных международных организаций.

Лит-ра: *В.А.Жуковский*. Жизнь и речи Абу-Саида Мейхенейского. СПб., 1899; Обзор Закаспийской области за 1899 г. Асхабад, 1900; *В.В.Бартольд*. Отчет о командировке в Туркестан. СПб., 1904, 208; *А.Н.Самойлович*. Махтум-Кули и

Хаким-Ата // Туркменоведение. 1929, № 12; МИТТ. I, 67, 91, 107–109, 347 и др.; II, 48, 198, 200, 332 и др.; *А.А.Росляков.* К вопросу о мюридизме в Туркмении // Известия АН ТССР. 1952, № 5; *А.П.Ковалевский.* Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956, 127; История Туркменской ССР. Т. I. Кн. I. Аш., 1957, 161–162; *Абу-л-Гази.* Родословная туркмен / Пер. и науч. изд. А.Н.Кононова. М.–Л., 1958, 75; *В.Н.Басилов.* Культ святых в исламе. М., 1970; *С.М.Демидов.* К вопросу о религиозном синкретизме у туркмен XIX — начала XX в. // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. Т. 8. М., 1970; *он же.* Туркменские овляды; *он же.* Суфизм; *он же.* Легенды, 62–128; *он же.* История религиозных верований народов Туркменистана. Аш., 1990, 71–122, 134–141; Коран на туркменском языке // ТИ. 15.03.1994; Конкурс знатоков Корана // ТИ. 30.03.1994; К порогу священной Каабы // ТИ. 12.05.1994; *Л.Папилова.* Свет истины (О новом в жизни религиозных общин) // ТИ. 21.01.1995.

С. Дем.



Уджагъабыр (рутул., «святые места», ср. рутул. *уджагъли* — «святой», *шайх*) — святилища рутульцев, небольшого мусульманского народа лезгинской группы нахско-дагестанской языковой семьи, живущего в горах Южного Дагестана (Рутульский и Ахтынский районы) и Северного Азербайджана (Шекинский и Кахский районы). Разновидность кавказских *пир*ов, в почитании которых общемусульманское поверье о посредничестве (*тавассул*) и заступничестве (*шафа'а*) «святых» за простых мусульман перед Аллахом тесно переплелось с доисламскими культами горцев. Древних сооружений среди У. не сохранилось. На основании преданий, археологических находок и арабской эпиграфики почти все из них, почитаемые ныне, можно отнести к XVIII–XX вв., однако существование «святых» мест, подобных У., у рутульцев и их соседей отмечали еще средневековые географы и путешественники XIII–XVII вв. (Закарийа ал-Казвини, Абу 'Абд Аллах Мухаммад ал-Химйари, Эвлия Челеби).

У. сооружают либо в «святых» местах, либо над могилами местных мусульманских *шайх*ов, либо в местах, связанных с их деятельностью. Рутульская топонимика насчитывает несколько сотен У. Они встречаются на отрогах «святой» горы Цийкул, в «священных» рощах, которые по местному *'адат*у запрещено было рубить, на окраинах селений, перекрестках дорог и почти на всех старых кладбищах. По внешнему виду они делятся на две группы. Чаще всего это высокие кучи камней (до 1,5–2 м), увенчанные деревянными шестами с белыми или разноцветными лентами, реже — прямоугольные в плане бескупольные мавзолеи из грубо обработанного речного камня. В У. бывают вставлены плиты с арабскими надгробными и строительными надписями. В стене мавзолея или наверху груды камней устраивают прямоугольную или полукруглую нишу для лампады (рутул. *чирахъ* = узб. *чираг*) и приношений (*садака*). Возле У. часто растут плодовые деревья, рубить их и срывать с них плоды табуировано (*гьарам,* араб. *харам*).

Внутреннее убранство У., построенных в виде мавзолеев, крайне скудно. Это небольшая пустая комната (рутул. *уджадийды хал*), обычно 2×3 м. Ее освещает дневной свет, льющийся через дверной проем, а по праздникам также лампада. По словам рутульцев, в архитектуре мавзолеев можно заметить подражание ал-Ка'бе в Макке/Мекке. Из реликвий «святых» в У. обычно хранятся их посохи (рутул. *г'аса*, от араб. *'аса*), обмотанные разноцветной материей. Под некоторыми У. вплоть до начала XX в. устраивали подземную камеру (рутул. *къуй*). Сохранившееся сооружение такого рода в селении Шиназ представляет собой яму (40×40 см) с земляным полом и стенами, сложенными из речного камня. Вместо потолка ее перекрывает монолитная плита из песчаника с небольшим прямоугольным отверстием, кото-

рое закрывается другой плитой из того же материала. В северной стене подземелья, под самым потолком, выложена небольшая ниша для лампады. Глубина ямы 1,3 м.

С У. связан широкий пласт легенд о произошедших возле них чудесах (араб. *карамат*), совершенных обитающими в них «святыми» (рутул. *гыныш, гъайиб дишидыр*). Так, у жителей селения Шиназ есть предание о юродивой девушке Айишгай, которая в конце XVIII в. вывела на дорогу паломников, заблудившихся в горах после совершения *хаджжа*, а затем исчезла. На месте ее чудесно запечатленного на камне следа было воздвигнуто У., носящее ее имя. Другой род легенд, связанных с У., касается чудесного наказания дурных людей. Так, существует немало рассказов о том, как ветер засыпает камнями пьяниц, поднимающихся на два У., стоящих на «святой» горе Цийкул. Есть «былички» о гибели или тяжелой болезни нечестивцев, рискнувших вырубить деревья в священных рощах Аджиед дам, Са хук кид и Сапчанад. В селении Рутул рассказывают, что «святая» Суфи Гьавалый губит охотников, убивающих слишком много дичи, а также преступников, которых щадит людское правосудие. Согласно преданию, одно из У. в селении Кала было построено над телами двух юношей-*шахид*ов, убитых в Центральном Дагестане во время восстания 1877 г. и чудесно перенесенных на родину после смерти.

Чем больше чудес совершается возле У., тем больше его почитают и чаще к нему обращаются за помощью. При этом считается, что разные У. выполняют разные функции. Некоторые из них «специализируются» на излечении больных детей и бесплодных женщин. Другие служат кладбищами новорожденных младенцев, которые, по местным поверьям, должны находиться под покровительством «святого» места, чтобы попасть в рай. «Святые» места на окраинах селений и больших дорогах охраняют путника. К У. в «священных» рощах и У. Суфи Гьавалый обращаются, когда нужно найти или вылечить домашнюю скотину. Возле наиболее прославленных своей чудотворной силой У. молятся о ниспослании дождя или вёдра.

В зависимости от функций У. различаются и обряды, которые регулярно совершаются возле них. Путники, проходящие мимо У., читают молитву, обращенную к «святому», и оставляют рядом небольшую милостыню-*садак*у (хлебом, мясом, зерном, в последнее время обычно деньгами). То же делает свадебный поезд при переезде новобрачной в другое селение или в город. Прося об излечении от болезни или бесплодия, с молитвой обходят У. три раза, двигаясь слева направо (араб. *таваф*). Так же поступают и с больным скотом, трижды обводя его вокруг «святого» места после совершения полуденной молитвы. Ветви растущих рядом деревьев увешивают разноцветными лоскутами.

В случае моления о дожде (или солнце) к У. обращаются от имени всего селения. Старики во главе с сельским *мулл*ой читают перед У. молитву. Затем приносят в жертву быка и раздают его мясо по всем домам селения как милостыню-*садак*у. Существуют и другие обряды вызывания дождя. В реку окунают временно снятые с У. шесты с лентами, либо бросают в нее мусор, выметенный из святилища. Кроме того, в большинстве рутульских селений с этой целью практикуется обычай похорон деревянной женской фигурки (рутул. *годей*) в У., где обычно хоронят новорожденных. Перед этим толпа девушек с песнями, призывающими дождь, носит наряженную в женское платье *годей* по всем домам своего квартала, собирая подаяние мукой, мясом, сыром и другими продуктами. Обойдя весь квартал, процессия торжественно «хоронит» фигурку в мавзолее. Обряд завершается пышными «поминками», на которых из собранного девушками подаяния выставляют угощение для всего квартала.

Отличительная особенность У. — их функционирование не только как общерутульских, но и как внутритухумных святилищ. Многие У. носят имена рутульских *тухум*ов. Почти у каждого знатного рода (рутул. *тухум, сихил*) до установления советской власти было одно родовое У., нередко связывавшееся с его родоначальником. Так, у *тухум*а Суфиер (рутул., «*суфи*ев») из селения Рутул, по местному преданию происходящего от арабов-*саййид*ов, пришедших в Дагестан вместе с легендарным Абу Муслимом, есть свое У., в котором хранится посох основательницы рода «святой» Суфи Гьавалый. Право быть владельцем и служителем при родовом У. передава-

лось от отца к сыну. До революции оно закреплялось в завещаниях (араб. *васийа*), которые скреплял своей печатью сельский *имам*. Служителем У. мог быть только *хаджжи*. В его обязанности входило убирать У. перед каждой пятницей, зажигать в нем лампаду и руководить молитвой богомольцев в будни и праздники. Он же принимал милостыню-*садаку*, которую подносили *шайху*. После молитвы «святому» с упоминанием имен родителей и предков подателя *садаки* служитель раздавал бóльшую ее часть по дворам квартала.

В обрядах, связанных с У., можно видеть следы распространения суфизма у рутульцев в XVIII — первой половине XX в. Недаром среди реликвий родовых У. столь важное место отводится посоху-*'аса* — одному из важнейших внешних атрибутов *суфия*. Легенды рутульцев нередко приписывают эти посохи арабам–сподвижникам Абу Муслима. Существование в рутульских селениях «суфийских» У. позволяет предположить, что среди «святых» *шайх*ов У. было немало *суфи*ев. Отметим также, что до установления советской власти подземные камеры под У. использовались как для сорокадневного чтения по умершим, так и для суфийских бдений (араб. *халва*). По словам старожилов, местные *шайх*и уединялись в них, чтобы в тишине и спокойствии заниматься медитацией и читать сборники суфийских поучений (рутул. *исма'зам*). По рутульской поговорке, эти камеры рыли с таким расчетом, «чтобы не слышно было ни пения петуха, ни крика осла».

Значительные перемены в положении У. произошли при советской власти. Во время широкой антимусульманской кампании конца 20–30-х гг. вместе с мечетями было закрыто и большинство «святых» мест, находившихся на территории населенных пунктов. Значительная часть из них была разрушена — завалена камнями или засыпана землей и затем распахана. Многие У., расположенные в труднодоступных горных местностях, посещать перестали. Постепенно они превратились в груды развалин. В то же время почитание «святых» мест, вызывание дождя и многие другие простонародные мусульманские обряды продолжали тайно исполняться верующими. В некоторых мавзолеях были замурованы целые рукописные библиотеки. «Святость», которую продолжали связывать с этими местами, сохранила их от уничтожения. Такие до сих пор не размурованные У. есть в селениях Кала и Шиназ.

Уничтожение высокой книжной исламской культуры в Азербайджане и Южном Дагестане привело к забвению суфийских традиций, прежде связывавшихся с У. Назначение их подземных камер к настоящему времени совершенно забыто. А *суфии*, уединявшиеся в них, рисуются современному народному воображению как волшебники, способные исчезать, проходить сквозь стены и переноситься по воздуху из одного селения в другое. Множество легенд подобного рода окружает ныне рутульских *шайх*ов первой половины XX в. — Каср Дауда из селения Рутул, Хазарчи из селения Шиназ и многих других.

Крушение советской власти сопровождалось стихийным возрождением культа У. В начале 90-х гг. многие из них, в частности Гъарибад У. в селении Шиназ, были реставрированы усилиями прежде владевших ими родов. Совершенно открыто стали совершать все связанные с У. обряды — в первую очередь вызывания дождя и «лечения» болезней и бесплодия. К сохранившимся У. рутульцы регулярно приносят и раздают милостыню-*садаку*.

Лит-ра: Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988, 160–167; *Р.А.Рамазанов.* Шиназ. Махачкала, 1990; *Р.А.Рамазанов, В.О.Бобровников.* Святые-чудотворцы в народном исламе Южного Дагестана // Дагестан: село Хуштада. М., 1995, 132–144; *Г.М.-С.Мусаев.* Рутулы. Махачкала, 1997.

В. Б.

Усманийа — первое в Башкирии реформированное высшее мусульманское учебное заведение (*мадраса*), официально открытое в 1887 г. при Первой соборной мечети г. Уфы. Основателем и преподавателем (*мударрис*) был Хайрулла Усманов (Хайр Аллах б. 'Усман б. Тимербулат, 1848–1907) — *имам*-проповедник (*ахун*) первого городского прихода. Впоследствии эта *мадраса* была названа в его честь. Первоначально это была типичная старометодная религиозная школа, имевшая целью подготовку учителей приходских школ. В семилетней учебной про-

грамме преобладали уроки арабского языка, логики, мусульманской догматики, философии и права. С 1895 г. *ахун* Хайрулла начал реформировать свою школу. Преобразования сначала коснулись начальных классов. В них детей стали обучать грамоте по звуковому методу, ввели классно-урочную систему преподавания, расширили программу (в нее были включены история ислама, *таджвид* — орфоэпические правила чтения Корана, а также светские предметы: родной язык, арифметика, география). Затем медленно стали обновляться и старшие классы. В январе 1897 г. при *мадрасе* открылся русский класс. Моральную и материальную поддержку реформаторской деятельности *мударриса* Хайруллы оказывали татарские купцы-миллионеры братья Ахмад и Гани Хусайновы. В то время У. размещалась в небольших деревянных зданиях. Число учащихся (*шакирдов*) доходило до 500. Постепенное обновление *мадрасы* У. продолжалось до смерти Х.Усманова. В 1906 г. закончилось строительство для нее нового двухэтажного каменного здания с двумя флигелями, возведенного на средства губернской земской управы и добровольные пожертвования мусульман. К преподаванию привлекались учителя (*мугаллимы*, араб. ед. ч. *му'аллим*) нового поколения — выпускники учебных заведений Стамбула и Каира: Хабибулла Ахтямов, Хатмулла Фазылов, Зия Камали и др. С 1907 г. начинается второй этап в истории *мадрасы* У. Ее возглавил новый *мударрис* Джихангир Абызгильдин (1875–1938), который ввел в У. программу *мадрасы* Хусайнийа, удлинил учебный курс, обновил состав преподавателей, улучшил быт учащихся-*шакирдов*. Но многие начинания Дж.Абызгильдина упирались в отсутствие средств. Лишь в 1915 г. У. обрела постоянные источники существования: уфимские богачи (С.Назиров, С.Шамигулов, С.Джантурин, К.-М.Алкин и др.), отказавшиеся от материальной поддержки *мадрасы* Галийа, взяли У. под свою опеку. В 1910 г. в У. обучались 242 юноши, из них около 200 проживали в общежитии. Плата за обучение составляла в то время 5–10 руб. в год, дети бедняков (около 50 человек в год) от платы освобождались. В *мадрасе* работало 10 учителей (*мугаллимов*).

История У. как новометодной *мадрасы* завершилась в начале 1918 г., в год ее тридцатилетнего юбилея, когда она была преобразована в национальную гимназию. Воспитанники У. сыграли заметную роль в культурной и общественной жизни Урало-Поволжья. Наиболее известны среди них педагог Зия Камали, писатель Р.Ишмуратов и др.

Лит-ра: *М.Г.Валеева.* Медресе «Усмания» // Дорога к храму (История религиозных заведений города Уфы). Уфа. 1993, 92–95; *Фархшатов.* Народное образование, 83, 85, 87; *М.Г.Валеева.* Медресе «Усмания» // БКЭ, 391–392.

М. В., М. Ф.

Усманов, Хайрулла (Хайр Аллах б. Усман б. Тимербулат ал-Уфави, 1848–1907) — известный в Урало-Поволжском регионе религиозный деятель и педагог-просветитель. Родился в деревне Ибрай Стерлитамакского уезда Оренбургской губернии в семье мишарского *муллы* — выходца из Нижегородской губернии, поселившегося в Башкирии после обучения в Бухаре. У. Х. учился сначала в *мадрасе* отца, затем — в *мадрасе* деревни Мачкара Вятской губернии у *мударриса* Мухлисуллы (Мухлис Аллаха) б. Субханкула. В 1877 г. он был избран *имамом* одной из мечетей г. Стерлитамака, где занимался и преподавательской деятельностью. В 1888 г. занял должность *имама* Первой соборной мечети г. Уфы, через год получил звание *ахуна*. Переселившись в губернский город, открыл там *мадрасу*, которая впоследствии завоевала большой авторитет и была названа в его честь Усманийа. К обновленческому движению, развернувшемуся среди российских мусульман в последней четверти XIX в., У. Х. относился сначала настороженно, в частности выступал с критикой некоторых идей Шигабутдина Марджани. Однако затем примкнул к умеренному крылу джадидистов, осуществил первым в крае реформу своей *мадрасы*, пропагандировал идеи модернизации ислама и его институтов, одним из первых написал на татарском языке учебник арабского языка для новометодных мусульманских школ, который выдержал несколько изданий, добился от учебных властей разрешения на открытие в Уфе частной мусульманской учительской

школы с программой преподавания, соответствующей программам правительственных специальных педагогических учебных заведений (однако, протестуя против усилившейся антимусульманской политики Министерства просвещения, отказался от этой идеи). В 1906 г. он был избран заседателем (*кади*) Оренбургского магометанского духовного собрания. Выступал в национальной периодической печати. В Египте была опубликована (на арабском языке) его книга Субул ас-салам («Пути мира»).

У. Х. похоронен на мусульманском кладбище г. Уфы.

Лит-ра: *Ризаэтдин бин Фахретдин*. Асар, 3, 260 // Рук. НА УНЦ РАН. Ф. 7. Оп. 1. Д. 12; *Фархшатов*. Народное образование, 83, 85.

М. Ф.

Усул-и джадид (араб.-перс., «новый метод») — звуковой метод обучения грамоте, давший название (*джадидийа*, джадидизм) реформаторскому движению на рубеже XIX–XX вв. среди тюркских мусульманских народов Российского Востока. Движение началось в 80-е гг. в сфере школьного образования введением нового метода обучения грамоте в начальных (*мектеб*, араб. *мактаб*), средних и высших (*мадраса*) школах. Сторонников модернизации мусульманских учебных заведений стали называть джадидистами. Постепенно джадидистское движение расширилось, охватило все сферы жизни мусульман и оформилось в мощное общественно-политическое движение. В Башкирии его возглавили либеральные представители национальной интеллигенции (М.Акмулла, З.Расулев, М.Уметбаев, Р.Фахретдинов, Х.Усманов, Ф.Карими, З.Камали и др.) и буржуазии (братья Хусайновы и Рамиевы из Оренбурга, Яушевы из Троицка, С.Назиров и Г.Хакимов из Уфы и др.). Заметный вклад в преобразование школы, культуры и быта мусульман Урало-Поволжья внес крымскотатарский писатель и общественный деятель И.Гаспринский. Джадидисты критиковали религиозный традиционализм, ратовали за развитие просвещения и науки, выступали за издание газет и книг на родном языке, создание профессионального театра, пропагандировали дружбу между народами, отстаивали эволюционный путь развития общества. Будучи проявлением культурного подъема мусульман, джадидизм, однако, встретил яростное сопротивление кадимистов (от араб. *кадим* — «старый») — сторонников старины, нашедших поддержку у властей. Царское правительство усмотрело в стремлении к национальному самоопределению тюркских народов политический сепаратизм. Но репрессивные меры самодержавия были не в силах остановить естественный процесс обновленческого движения мусульманских народов. Накануне Октябрьской революции джадидисты взяли верх. Особых успехов они достигли в области народного образования. В Уфимской губернии новый метод обучения впервые был введен в *мадрас*е Усманийа (начало 90-х гг.), в Оренбургской губернии — в *мадрас*е Хусайнийа. К началу XX в. звуковой метод обучения прочно утвердился в ведущих учебных заведениях края. В джадидистских школах дети за несколько месяцев выучивались грамоте, на что в традиционных уходило 3 года и более. Старинную арабо-мусульманскую школу джадидисты начали реформировать в национально-светскую. Преподавание постепенно перешло с арабского языка на родной язык учащихся, который также обрел статус учебного предмета, существенно расширилось изучение светских дисциплин. В новометодных школах был установлен твердый учебный год и осуществлен переход к классно-урочной системе преподавания, в них появилась школьная мебель (парты, классная доска и т.д.). Лучшие джадидистские школы таким образом приобрели вполне европейский вид.

Постепенно джадидистское движение все больше политизировалось. После революции 1905 г. в России в лоне этого движения образовались политические партии: Иттифак ал-муслимин («Согласие мусульман») в Поволжье, Милли фирка («Национальная партия») в Крыму, Алаш («Преданность») в Казахстане, Мусават («Равенство») в Азербайджане и т.д. И хотя в целом в этом движении преобладала тенденция к культурно-религиозной автономии мусульманских народов в составе России, часть джадидистов проповедовала пантюркистские и панисламистские идеи. С установлением советской

власти в джадидистском движении произошло размежевание: одни активно боролись против большевиков (в Средней Азии, на Кавказе), другие поддерживали новую власть и заняли руководящие посты в советских и партийных органах.

Лит-ра: *Валидов.* Очерк, [5–13]; 74–80; *Р.И.Нафигов.* Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли. Казань, 1964; *А.Х.Вильданов, Г.С.Кунафин.* Башкирские просветители-демократы XIX в. М., 1981; *Фархшатов.* Народное образование.

А. В., М. Ф.



Факири — поэтический псевдоним Исма'ила б. Ибрахим-*х^в^аджи* Шахрисабзи (1910–1980), одного из немногих суфийских *шайх*ов Узбекистана советского периода. Родился в селе Сарасийа Китабского района Кашкадарьинской области, происходил из старинного судейского рода, основатель которого Мирак-*шах-х^в^аджа* распоряжением 'Абд ал-'Азиз-*хан*а II (1645–1680) был назначен судьей *(кази)* в Балхе; впоследствии представители этого рода на протяжении почти 50 лет занимали в Балхе должности *кази* и *ра'ис*а. Женщины рода также имели хорошее теологическое образование, большинство из них были *отин-ойи.* Отец Ф., Ибрахим-*х^в^аджа* (ум. в 1914 г.), одновременно занимал несколько должностей в Шахрисабзе: *имама-хатиба* в Соборной мечети, построенной Улуг-*бек*ом в 1432–1436 гг., представителя эмирской администрации (*урак*) города и руководителя (*мударрис*) *мадрасы*. После закрытия *мадрасы* органами советской власти Ф. продолжил образование у своей бабушки — известной в округе *отин-ойи.* Затем его образованием занялся бывший *кази* Шахрисабза Файз Аллах (Файд Аллах)-*махдум* Равнаки Шахрисабзи (ум. в 1978 г.), дядя Ф.

В начале 30-х гг. Ф. стал *мурид*ом довольно известного в то время накшбандийского *шайх*а Катта-*х^в^аджи* Дахбиди, потомка знаменитого накшбандийского *шайх*а Махдум-и А'зама (ум. в 1542 г.). В середине 30-х гг. Катта-*х^в^аджа* был выслан из родного Дахбида в Чиракчинский район Кашкадарьинской области; набирать *мурид*ов ему было запрещено, однако он продолжал обучать Ф. с помощью письменных наставлений, отправляемых с надежной оказией. Сохранившаяся часть этих писем (в архиве самого Ф.) представляет собой интересные образцы суфийских наставлений (*танбих*). Одновременно Ф. вел переписку с сыном своего учителя, Мухйи ад-дином-*х^в^аджой* Дахбиди, а в конце 60-х – 70-х гг. — со многими авторитетными '*улама*' всего региона (среди них *домла* Хиндустани). В письмах обсуждались догматические вопросы, последовательность совершения некоторых суфийских обрядов, толкование их как обязательных (*фард*) или добровольных (*нафл*), но обязательных для членов конкретной суфийской общины.

Сам Ф. придерживался принятой в братстве накшбандийа/муджаддидийа традиции «тихого» *зикр*а (*хафи*), основу которого составляла концентрация внимания на особых точках (*лата'иф, нукталар*) тела. Каждая из них (или их сочетание) носила особое название, соответствующее одному из девяти этапов *зикр*а: *калб, рух, сирр, хафи, ахфа', султан, рабита, хафи-йи исбат, муракаба-йи хафи.* Концентрация на каждой из этих точек (или их группе) сопровождалась мысленным проговариванием заданное число раз слова Аллах либо формулы «символа веры» (ла-илаха илла-л-Лахи).

Ф. имел небольшое число учеников, которых он посвятил в теоретические проблемы суфизма и обучил ритуальной практике (*зикр, таваджжух* и т.д.). Однако, насколько известно, никому из своих учеников-

*мурид*ов он не дал соответствующего документа (*иршад-наме* или *хатт-и иршад*), считая, что прерванная в свое время учеба не позволила ему обрести прочную духовную связь (*нисбат*) в суфийском учении (*тарикат)* и поэтому он мог лишь обучать и наставлять, но не имел права подготовить себе заместителя (*халифа*).

Ф. — автор нескольких сочинений (точное количество не установлено) разных жанров. Это сборник (*диван*) мистических стихов на таджикском и узбекском языках, суфийские трактаты (*рисала*), посвященные в основном особенностям ритуала в различных локальных братствах или их истории (Рисала-йи тарик-и зикр, Рисала-йи тарикат-и сулук, Рисала-йи тарикат-и кубравийа и др.). Интересна его реконструкция генеалогического древа его рода, среди знаменитых представителей которого он упоминает Наджм ад-дина-*х^вадж*у, который во время Второй мировой войны попал в плен и был назначен (помимо своей воли, как отмечает Ф.) на должность обер-*мулл*ы в Туркестанском легионе немецкой армии. К концу войны Наджм ад-дину-*х^вадж*е удалось бежать во время одного из боев, но по законам военного времени он был осужден военно-полевым судом Красной Армии на 25 лет ссылки.

Из других сочинений Ф. следует отметить его собственные варианты народных сказаний, передаваемых на женских ритуальных собраниях: Кисса-йи Биби мушкил кушад, Китаб-и (Кисса-йи) Биби Сешанбе. Письменное наследие Ф. пока не изучено.

Последние несколько лет жизни ослепший Ф. жил затворником, лишь изредка принимая участие в собраниях суфийской общины Китабского района по случаю мусульманских праздников (*маулуд ан-наби*, *хатм-и рамадан* и т.д.). Он умер в родном селении Сарасийа, где и был похоронен на местном кладбище. Его могила почти сразу стала объектом паломничества для населения округи.

Ныне у потомков Ф. хранится часть его библиотеки — 30 томов рукописей (в основном суфийские сочинения, неполные собрания писем) и литографий (сочинения по *фикх*у, *калам*у и т.д.).

Б. Б., Ш. В.

Фахретдинов, Ризаэтдин (Риза Кази, Рида' ад-дин б. Фахр ад-дин б. Сайф ад-дин, 1859–1936), — известный татаро-башкирский религиозный и общественный деятель, богослов, историк, писатель и журналист. Родился в Самарской губернии в семье *мулл*ы. Начальное образование получил в *мадрас*е своего отца, затем многие годы проучился в *мадрас*е *мударрис*а ‘Абд ал-Фаттаха б. ‘Абд ал-Каййума (1829–1891) в деревне Нижние Шелчелы (в 15 км от его родной деревни Кичучат). В последние годы учебы одновременно преподавал, тогда же заинтересовался творчеством зачинателей мусульманской реформации ‘Абд ан-Насира ал-Курсави, Шихаб ад-дина ал-Марджани, Джамал ад-дина ал-Афгани, Мухаммада ‘Абду, выписывал и внимательно изучал газету Тарджуман («Переводчик»), которую с 1883 г. издавал в Бахчисарае Исмаил-*бей* Гаспринский, написал на языке, близком к разговорному татарскому, четыре учебно-методические книги по арабскому языку, мусульманскому праву и этике, которые были опубликованы в 1887–1888 гг. в Казани и сразу же привлекли внимание местного образованного общества. В 1889 г. Ф. Р. был избран *имам*ом в деревне Ильбак. В 1891 г. назначен заседателем (*кади*) Оренбургского магометанского духовного собрания и переехал в г. Уфу, где получил широкие возможности для приобщения к мировой культуре путем самообразования, научной, учебно-методической и писательской деятельности. На рубеже XIX–XX вв. увидели свет десятки его оригинальных сочинений на татарском языке по богословию, истории, этике. Научная и литературная деятельность Ф. Р. была разнообразной, но наибольший интерес он проявил к историко-биографическому жанру. В этом жанре написан его многотомный труд Асар («Памятники», изданы первые два тома: Казань–Оренбург, 1900–1908), в котором он в хронологическом порядке изложил биографии замечательных мусульманских деятелей России, сопроводив их критическими замечаниями по богословским и историческим вопросам. В этом же жанре написаны (изданы в шести частях: Оренбург, 1906) критические биографии выдающихся мыслителей средневекового ислама («Замечательные люди») — Ибн

Рушда, Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри, Ибн Таймии, ал-Газали. Отдельное сочинение он посвятил биографиям выдающихся женщин мусульманского мира прошлого и нового времени — «Знаменитые женщины» (Оренбург, 1903). Среди богословских сочинений Ф. Р. — «Религиозные и общественные проблемы» (Оренбург, 1914), «Комментарий к изречениям Пророка» (Оренбург, 1910), «Святые и чудеса» (не издано), в котором автор категорически отрицал чудеса «святых» и допускал исключительно «пророческие чудеса». Кроме того, Ф. Р. написал два художественных произведения — «Салима, или Целомудрие» (Казань, 1899) и «Асма, или Проступок и наказание» (Оренбург, 1903), которые оказали заметное влияние на пробуждение и формирование общественного и национального самосознания мусульман Российского Востока.

В годы работы в Духовном собрании Ф. Р. привел в порядок богатейший архив этого учреждения, положил начало археографической обработке его фондов и публикации наиболее ценных документов, в результате чего были спасены и стали достоянием общественности уникальные материалы по истории и культуре тюркских народов страны. К началу XX в. Ф. Р. стал одним из ведущих идеологов мусульманской модернизации в России. Он доказательно и страстно выступал за «очищение» ислама, творческое освоение сути его учения главным образом на основе Корана и *хадис*ов, духовное раскрепощение мусульман, равноправие женщин, решительно критиковал религиозный догматизм, фанатизм, схоластику, противопоставление религий и культур, призывал провести коренную реформу системы семейного и школьного воспитания и образования. Стремясь к активной общественно-политической и свободной научной деятельности в условиях начавшейся первой русской революции, Ф. Р. отказался от должности *кади* и в 1906 г. переехал в г. Оренбург, где два года проработал заместителем редактора газеты Вакыт («Время»), основанной известными татарскими меценатами и общественными деятелями, золотопромышленниками братьями М.-Ш. и М.-З. Рамиевыми. В течение 10 лет (с 1908 г.) Ф. Р. был редактором выходившего один раз в две недели общественно-публицистического и литературно-исторического журнала Шура («Совет»). Одновременно (в 1908–1910 гг.) он служил *мударрис*ом в *мадрас*е Хусайнийа, где преподавал хадисоведение и активно занимался научной деятельностью. Он провел специальные исследования о насущных религиозных и общественных проблемах российских мусульман, религиозной политике царского правительства на окраинах империи. В его трудах выявлены и проанализированы основные черты и направления развития арабо- и тюрко-мусульманской цивилизаций, показан их вклад в сокровищницу мировой культуры, освещены вопросы функционирования и эволюции ислама как религиозного учения и практики в условиях все ускоряющегося научно-технического прогресса. В целом Ф. Р. высоко оценивал достижения и творческие возможности мусульманского культурного ареала, твердо верил в поступательное развитие Востока на основе синтеза ислама как «религии высшей морали» и науки, выступал убежденным сторонником демократизации всех сфер общественной жизни России, в том числе религиозной. За это власти обвинили его в панисламизме, подвергли преследованиям (в 1908 г. был наложен арест на его книгу «Правительственные мероприятия, касающиеся мусульман» [Т. 2], в 1914 г. — на книгу «Ахмед-Мидхат эфенди», в 1915 г. — на книгу «Религиозные и общественные проблемы»), а некоторые *мулл*ы развернули кампанию по дискредитации и моральному давлению на передового мыслителя. Октябрьская революция круто повернула жизнь Ф. Р. Оставшись после закрытия к началу 1918 г. журнала Шура без средств к существованию, он вынужден был согласиться повторно занять должность заседателя *муфтийат*а и вернуться в Уфу. После смерти *муфти*я Галимджана Баруди он в конце 1921 г. стал исполнять его обязанности. В 1923 г. Ф. Р. официально был избран председателем (*муфти*ем) Центрального духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири (правопреемника Оренбургского магометанского духовного собрания), в дальнейшем неоднократно переизбирался на этот высший пост в мусульманской духовной иерархии. В условиях идеологического и морального давления

атеистического государства, материальных лишений и политических репрессий Ф. Р. как *муфтий* много сделал для сохранения мусульманских культурных традиций и ценностей, а также практики ислама в СССР. В 1926 г. он возглавлял делегацию советских мусульман на первом Всемирном конгрессе мусульман в Саудовской Аравии. Не прекращалась и научная его деятельность. В 20–30-е гг. он привел в порядок свой богатейший архив (сейчас основная его часть хранится в Научном архиве Уфимского научного центра РАН — ф. 7, а другая часть — в Научном архиве Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН — ф. 131), написал ряд исторических и богословских трудов, которые, однако, остались неопубликованными. В последние годы творчества под влиянием жизненных невзгод, полного торжества крайне радикальных идей в стране в сочинениях ученого все больше стали проявляться пессимистические нотки, преувеличение «спасительной» роли ислама в общественной жизни, идеализация Востока и противопоставление его Западу, отрицание культурного диалога между мусульманами и представителями других конфессий. Тем не менее его научный авторитет оставался по-прежнему высоким, свидетельством чего служит, в частности, приглашение Президиума АН СССР в 1925 г. Ф. Р. участвовать в качестве почетного гостя в юбилейных торжествах, посвященных 200-летию Академии наук страны.

Ф. Р. похоронен на мусульманском кладбище г. Уфы.

Лит-ра: *Валидов*. Очерк, 109–112, [182–184]; *М.А.Усманов*. Противоречивый представитель сложной эпохи // Казан утлары. Казань, 1984, № 1, 142–157 (на татар. яз.); *Р.А.Утябаев*. В его трудах — дух народа // Агидель. Уфа, 1984, № 1, 114–121 (на башк. яз.); Творчество Ризы Фахретдинова: Исследования, материалы. Уфа, 1988; *Ф.Н.Баишев*. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова. Уфа, 1996; *Г.Б.Хусаинов*. Ризаэтдин бин Фахретдин: Историко-биографическая книга. Уфа, 1997 (на башк. яз.); *Mahmud Tahir*. Risaeddin Fahreddin // Central Asian Survey. L., 1989, № 8 (1), 111–115; *Rorlich Azade-Ayshe*. The Volga Tatars: A Profile in National Resilience. Stanford, 1986, 53—55.

М. Ф.

Фитрат (псевд. ‘Абд ар-Ра’уфа Рахим-оглы, 1886–1938) — мусульманский просветитель, публицист, общественно-политический деятель, один из крупнейших теоретиков бухарского джадидизма. Родился в Бухаре в семье торговца и путешественника, хорошо знавшего османскую Турцию, Персию и Кашгар. Начальное образование получил в квартальной школе (*мактаб*), продолжил — в знаменитой бухарской *мадрасе* Мир-и ‘Араб. Совершив паломничество в Макку/Мекку (1904 г.), Ф. вернулся в Бухару, где к этому времени появились новометодные школы, и участвовал в создании тайных обществ в поддержку образовательной реформы. Он оказался среди первых бухарских студентов, направленных на учебу в Стамбульский университет, который он посещал до 1913 г. В младотурецком движении Ф. нашел вдохновение для своих новаторских прозаических и поэтических трудов, опубликованных на персидском языке там же, в Стамбуле, в 1910–1912 гг. В них он призывал своих соотечественников к этической революции и общественной модернизации, что позволит им взять в свои руки судьбу своей родины. Вернувшись в Бухару (1913 г.), Ф. стал примером подражания для просвещенной молодежи и одним из лидеров тайной организации младобухарцев, содействовал распространению новометодных школ в Бухарском эмирате. Он участвовал также в зарождении туркестанского театра (1914 г.), сам играл роли в драмах ‘Абд Аллаха Аулани (1878–1934) и Махмуд-*х^{в}аджи* Бихбуди (1875–1919), посвященных мусульманам, павшим в Первой мировой войне в рядах российской армии.

Только после Февральской революции в России организация младобухарцев превратилась в политическую партию, секретарем которой стал Ф. Именно под давлением младобухарцев (и российского политического агентства в Бухаре) бухарский *эмир* ‘Алим-*хан* обнародовал в апреле 1917 г. Манифест, в котором он гарантировал основные свободы и обещал скорое установление конституционного правления. Однако, подстрекаемый российскими дипломатами, *эмир* повел атаку на младобухарцев, вынудив Ф. и его единомышленников искать убежище в Ташкенте. Вслед за провозглашением Туркестанской

автономии в Куканде/Коканде (ноябрь 1917 г.) младобухарцы под руководством Ф. готовились к установлению своей власти в Бухаре при поддержке Ф.И.Колесова — председателя ташкентского правительства большевиков и эсеров. Поражение Ф.И.Колесова в марте 1918 г. повлекло за собой преследование джадидистов на всей территории Бухарского эмирата. Часть из них спаслась бегством, другие участвовали в создании Бухарской компартии, в которую в 1919 г. вступил и сам Ф.

Находясь в Ташкенте, Ф. активно сотрудничал с дипломатическим представительством Афганистана, официальным переводчиком которого он был в течение двух лет. С конца XIX в. бухарская и туркестанская интеллигенция имела тесные отношения с афганскими просвещенными кругами, оказавшимися у власти в Кабуле в правление короля Аман Аллаха (1919–1929). В условиях относительной политической открытости Ф. сумел официально основать в Ташкенте (зимой 1918/19 г.) культурное общество Чагатай гурунги («Чагатайские беседы»), которое, по существу, проводило политику джадидистов по формированию у туркестанцев современного национального самосознания. Под влиянием реформы письма в Турции Ф. предложил в своем новом журнале Танг («Заря»), основанном в апреле 1920 г., модернизацию среднеазиатского тюркского языка (*турки тили*) через возвращение к чагатайскому языку и туркестанским наречиям. В то же время под предлогом описания антиколониальной борьбы в Британской Индии Ф. призывал своих соотечественников продолжать модернизацию системы образования по западноевропейской модели и резко критиковал политику Москвы в Средней Азии.

После бомбардировки Бухары М.Фрунзе и образования в ней большевистского правительства Ф. вернулся в свой город. Войдя в правительство (в конце 1920 г.), он в течение двух с половиной лет был главным идеологом Бухарской Народной Советской Республики. Как народный комиссар просвещения, он успел создать несколько современных просветительских учреждений и начать реализацию широкой программы по написанию современной истории бывшего Бухарского эмирата. Однако скоро пришел конец иллюзиям: в июне 1923 г. по решению Политбюро пять членов бухарского правительства, в том числе и Ф., были смещены и сосланы.

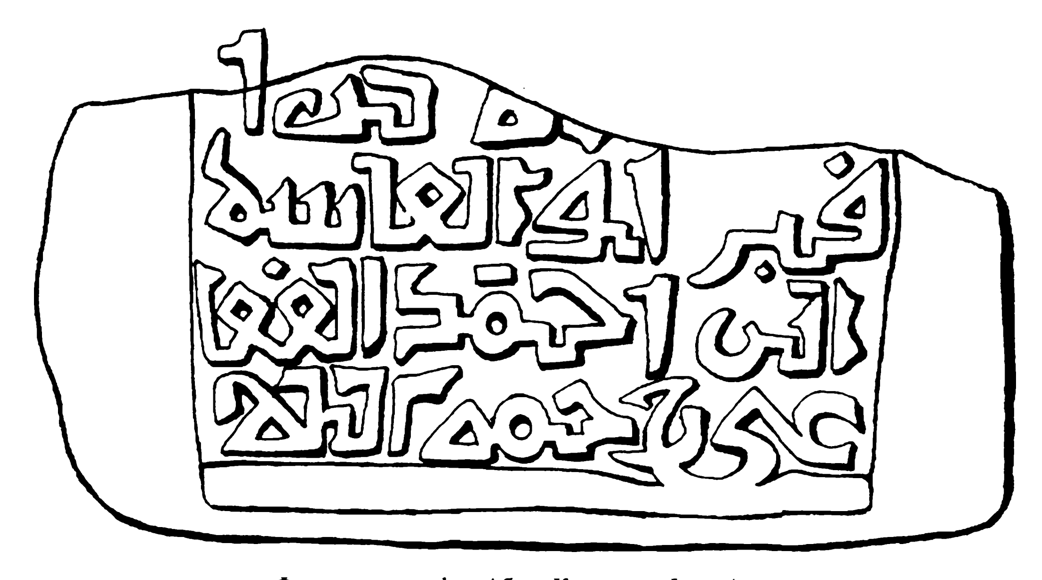
В 1924 г. Ф. успел опубликовать историческую драму Абу-л-Файз-хан, в которой метафорически изобличал низкопоклонничество некоторых правителей Средней Азии перед завоевателем XVIII в. — иранским *шах*ом Надиром.

После возвращения в Среднюю Азию Ф. преподавал (с 1927 г.) в Самаркандском высшем педагогическом институте, написал труды по истории литературы и филологии, в которых искал пути возрождения узбекской и таджикской культур через оживление тюркской и персидской литературы Средней Азии. Научные труды Ф. оказали огромное влияние на развитие современных среднеазиатских литератур, особенно в Узбекистане и Таджикистане. В то же время в официальной узбекской печати его постоянно «разоблачали» за «буржуазно-националистические тенденции» и за «идеализацию прошлого». Он еще успел опубликовать с Чулпаном узбекский перевод «Тысячи и одной ночи» (1935 г.), но в апреле 1937 г. был арестован, и следы его затерялись в ГУЛАГе.

Лит-ра: *Э.Каримов*. Фитрат хаёти ва ижоди хакида // Узбек тили ва адабиёти. Таш., 1990, № 3, 26–29 (на узб. яз.); *Косимов*. Маслакдошлар, 69–156 (на узб. яз.); *И.Ганиев*. Фитратшунослик. Бухара, 1995 (на узб. яз.); *S.A.Dudoignon*. La question scolaire à Boukhara et au Turkestan russe, du premier renouveau à la soviétisation (fin du XVIII^{e} siècle — 1937) // Le réformisme musulman en Asie Centrale, du premier renouveau à la soviétisation (1788–1937), dir. par S. A. Dudoignon. P., 1996, 133–210.

С. Д.

ал-Фукка'и, Йусуф б. Ахмад Абу-л-Касим ад-Дарбанди (ум. в сер. XI в.), — наиболее влиятельный и почитаемый в Баб ал-абвабе (Дербенте) суфийский *шайх* и аскет (*захид*), духовный предводитель *суфи*ев, знаток шафи'итского права, наставник многих дербентских *факих*ов и *суфи*ев. Ал-Ф. — основатель суфийской обители (*завийа*) на окраине Дербента, недалеко от цитадели сасанидской крепости и местечка Кырхляр — места погребения 40 мучеников за веру. Многие *мурид*ы после обучения в этой обители



Фрагмент эпитафии Абу-л-Касима ал-Фукка‘и.
Уточненная прорисовка А.К.Аликберова с прориси, изданной Л.И.Лавровым
(*Лавров Л.И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. I. М., 1966, с. 270)

оставались жить в Дербенте в общине своего *шайх*а (в частности, Ибн аз-Занджани, Абу-л-Хасан ал-Джурджани и др.).

Много времени ал-Ф. проводил в «исламских центрах» (*ал-маракиз ал-исламийа*) — арабских пограничных поселениях в окрестностях Дербента. В частности, в Хумайдии (совр. Гемейди) он обучал шафи‘итскому праву слепого подвижника Мунаббиха ал-Хумайди. О степени известности ал-Ф. за пределами Дербента свидетельствует, в частности, тот факт, что имя этого праведного старца было хорошо знакомо *шайх*ам Табаристана. *Суфий*-аш‘арит Абу-л-‘Аббас Ахмад б. Мухаммад ал-Асадабади (ум. ок. 1096 г.), в свое время обучавшийся в дербентской *завийи*, советовал ученым Табаристана отправиться в Баб ал-абваб выразить свое почтение *шайх*у, *факих*у и аскету Абу-л-Касиму ал-Фукка‘и.

Ал-Ф. умер и похоронен в Дербенте на Северном кладбище рядом с цитаделью. В 1928 г. надгробие с его могилы обнаружил Е.А.Пахомов. Дата смерти на нем, к сожалению, не сохранилась. Арабский текст эпитафии памятника, изданный Л.И.Лавровым, был прочитан исследователями неточно, а личность погребенного тогда не была установлена.

Лит-ра: *ад-Дарбанди.* Райхан, 192б; *Лавров.* Эпиграфические памятники, ч. 1, 69; *Аликберов.* Эпоха, 254–256.

А. А.



ал-Хаджж (араб. «паломничество») **из России** — одна из главных манифестаций принадлежности к мусульманской общине и один из важнейших элементов взаимоотношений Российского государства и общины мусульман. Труды средневековых мусуль-

манских историков и географов показывают, что у мусульманского населения территорий, вошедших в состав России, на протяжении веков сложилась устойчивая практика ал-Х. Последний играл огромную роль в распространении в России религиозной практики и обычаев мусульман других областей исламского мира. Примером может служить деятельность *шайх*а ордена накшбандийа Зайнуллы (Зайн Аллаха) Расулева (1833–1917), который после возвращения из ал-Х. первым ввел в Башкирии громкий *зикр*. Ал-Х. был и важнейшим каналом доставки на территории, вошедшие в Российскую империю, рукописей (позднее — печатных экземпляров) сочинений исламских авторитетов, реально способствуя обмену идеями и взглядами в мусульманском мире.

В конце XIX — начале XX в., когда число мусульманских подданных империи достигло 16 млн. человек (вместе с зависимыми от России Бухарским и Хивинским ханствами), проблема паломничества в Макку/Мекку постепенно приобретала для России все большее значение, и в первую очередь потому, что ал-Х. рассматривался как путь проникновения в Россию панисламских идей. Другие европейские державы также видели в ал-Х. явление прежде всего религиозно-политическое, так что волнения в колониях с мусульманским населением часто связывались с приказом из Мекки.

Согласно сообщениям русских военно-политических агентов, на мусульманских территориях Российской империи существовала отлаженная система организации ал-Х. Районы и области были поделены между «проводниками» (араб. ед. ч. *далил*), имевшими своих «уполномоченных» (араб. ед. ч. *вакил*), которые ежегодно агитировали мусульман совершить ал-Х. и занимались всеми практическими вопросами его организации. Существовавшая система поборов приносила им значительные прибыли.

К концу XIX в. сформировались три главных пути паломничества российскоподданных мусульман: 1) по Закавказью и северной части Персии через Керманшах, Ханекин, Багдад, Карбалу/Кербелу и ан-Наджаф/Неджеф, а затем через пески Аравии к Мекке и ал-Мадине/Медине; 2) через Самарканд и Бухару в Афганистан, далее на Мазар-и Шариф, Кабул, Пешавар, Бомбей, оттуда морем в Джидду и Янбу; 3) через Одессу, Севастополь или Батуми морским путем в Константинополь, Суэц, Джидду и Янбу.

Российскоподданные паломники предпочитали пользоваться старыми турецкими, персидскими, бухарскими или даже китайскими паспортами. Это объяснялось как бюрократическими сложностями, которыми было обставлено получение заграничного паспорта в России, так и периодическим (например, в 90-е гг. XIX в.) запретом выдавать паспорта паломникам в связи с опасной в эпидемическом отношении обстановкой на Востоке. Отсутствие официальных документов не уменьшало числа российскоподданных паломников, но ставило их в зависимость от разного рода проходимцев, бравших с них за паспорта огромные деньги. В своем путешествии паломники могли рассчитывать на помощь соотечественников, осевших в странах, через которые лежал их путь. В Мекке и Медине существовали специальные дома для расселения паломников определенной национальности, основанные и содержавшиеся в значительной степени на средства богатых соотечественников. Паломничество требовало значительных средств, было по-настоящему опасным. Мусульманские паломники (в русскоязычной традиции ед.ч. *хаджжи/хаджи/гаджи*, от араб. *хаджж* в том же значении) пользовались среди своих соотечественников глубоким уважением.

Из донесения российского консульства в Джидде следует, что среднее число российскоподданных паломников составляло 8–10 тыс. человек в год (1901 г. — 6 тыс., 1902 — 16 тыс., 1903 — ок. 5 тыс.). Однако определить с достаточной точностью число именно российскоподданных мусульман-паломников представлялось в тех условиях совершенно невозможным, так как преобладающее большинство из них шли без всяких паспортов. В этой связи число российских паломников (шиитов и суннитов) оценивалось приблизительно в 18–25 тыс. человек в год.

Практика ал-Х. в то время была связана с опасностью перенесения в пределы Российской империи опаснейших инфекций чумы, тифа, холеры, эпидемии которых на Среднем Востоке и в Центральной Азии уносили миллионы человеческих жизней. В частно-

сти, с ал-Х. связывали вспышки чумной эпидемии в Астраханской губернии. В январе 1897 г. при Министерстве внутренних дел была создана Особая комиссия по борьбе с чумной заразой, которую возглавил принц А.П.Ольденбургский. В ведение этой комиссии и поступил вопрос об упорядочении паломничества российскоподданных мусульман. Сотрудниками комиссии были изучены донесения об ал-Х. от российского посольства в Константинополе и консульств в Джидде, Машхаде/Мешхеде и Багдаде. В Джидду были командированы врачи Соколов, Далгат, Туланов и Такаев, направлявшие в комиссию свои отчеты. Однако для всесторонней оценки политико-религиозных (особенно в связи с кровавыми событиями в Андижане 1898 г.) и мёдико-эпидемиологических аспектов ал-Х. было принято решение отправить в Мекку офицера русской армии мусульманского происхождения ʻАбд ал-ʻАзиза Давлетшина. Его «Отчет», опубликованный в 1899 г. с грифом «секретно», представил достаточный объем в целом объективной и тщательно подобранной информации для принятия комплекса верных решений в отношении проблем, связанных с ал-Х. российскоподданных мусульман. Давлетшин попытался развеять существовавшие опасения и имевшиеся в отношении ал-Х. предубеждения, рекомендовав при отсутствии реальной эпидемической опасности не только отказаться от всех запретов, но и облегчить для паломников путь из России в Мекку.

Первоначальный вариант документа по этому вопросу, подготовленный Министерством внутренних дел, в целом следовал такому направлению. Ал-Х. был признан явлением чисто религиозным, интересующим власти в первую очередь в санитарно-эпидемиологическом отношении. Было предложено резко уменьшить пошлину за иностранный паспорт для паломников. На губернаторов предполагалось возложить заботу о создании условий для следовавших не по железным дорогам партий паломников (получение продовольствия по низким ценам, помещений для ночлега и отдыха, обеспечение их врачебной помошью). Предполагалось установить льготную цену на железнодорожные билеты для паломников и организовать их доставку в Джидду пароходами Русского общества пароходства и торговли. Однако обсуждение этого документа заинтересованными министерствами и губернскими властями привело к появлению в нем ряда формулировок о «мусульманском фанатизме» и нежелательном воздействии ал-Х. на общественно-политическую обстановку в мусульманских областях империи. Большие споры вызвало предложение о направлении и возвращении всех паломников через порты Черного моря и Стамбул. Эта мера, облегчавшая противоэпидемический контроль, входила в противоречие с попытками воспрепятствовать панисламской пропаганде, центром которой была столица Османской империи. Было снято предложение о льготных железнодорожных билетах для паломников. Однако и после всего этого «Временные правила о паломничестве мусульман» и сопровождавший их документ Министерства внутренних дел показывают, что ал-Х. и паломничество православных христиан в Иерусалим были поставлены, по существу, в равные условия. Ввод в действие этих документов серьезно облегчил ал-Х. из России, и это привело к значительному увеличению числа официально зарегистрированных паломников — до 16 тыс. человек в 1902 г. Хотя тенденция к увеличению числа российскоподданных паломников нарушалась эпидемиями и зигзагами внутренней и внешней политики, она, по-видимому, сохранялась вплоть до Первой мировой войны и революции в России.

До полного закрытия южных границ СССР в начале 30-х гг. ал-Х. из районов Средней Азии и Закавказья продолжался, хотя количество паломников постоянно сокращалось. Сталинская антирелигиозная политика сделала практически невозможным для большинства населения не только ал-Х., но и исполнение других религиозных обязанностей. Велась активная пропаганда, направленная против ал-Х. (см., в частности, работы Л.Климовича).

В годы Великой Отечественной войны, когда потребовалась консолидация сил всего общества, произошло изменение официальной политики в отношении религии. Вновь была открыта часть церквей, мечетей и синагог, а в начале 1945 г. возобновился и ал-Х. из СССР. Первую группу паломников возгла-

вил *муфтий ишан* Бабаханов. С тех пор 20–25 человек советских мусульман совершали ал-Х. ежегодно. Группы формировались непосредственно духовными управлениями и состояли главным образом из *имам*ов-*хатиб*ов и членов актива мечети. С 1945 по 1990 г. ал-Х. совершили 850–900 человек, что совершенно не соответствовало количеству мусульман на территории СССР (в настоящее время на территории стран СНГ проживают около 60 млн. человек, принадлежащих к десяткам больших и малых народов, исторически исповедовавших ислам; в собственно России, как считают, живут сегодня 12 млн. мусульман, т.е. около 8% всего населения).

Политические процессы периода перестройки породили многочисленные расколы в созданных в советское время Духовных управлениях мусульман (ДУМ), которые официально представляли верующих и координировали работу *имам*ов. В связи с принципиальным упрощением правил выезда и въезда открылись новые возможности для громадного числа мусульманских паломников из СССР, а сегодня соответственно из стран СНГ. Однако ДУМ не сумели организовать и координировать ал-Х. Группы набирались по семейному принципу, появились факты спекуляции возможностью совершить паломничество. Инициативу взяли в свои руки многочисленные исламские культурные центры, национально-культурные объединения, прямо или косвенно связанные с исламом. Именно они стали заниматься организацией ал-Х. на деньги, выделяемые зарубежными исламскими центрами. В экономических условиях рубежа 80–90-х гг. ал-Х. мог стать мероприятием, выгодным в материальном отношении. Паломники везли с собой на продажу десятки килограммов груза. Все это порождало многочисленные злоупотребления, вызывало законное негодование верующих и даже волнения (например, в Махачкале в июне 1991 г.).

Практика ал-Х. в постперестроечное время как одна из главных манифестаций принадлежности к общине отразила всю противоречивость и сложность ситуации. Анализ опубликованных в печати воспоминаний паломников показывает, что в абсолютном большинстве случаев последние имеют весьма скромные представления даже о ритуальной стороне ал-Х. и, как правило, лишь повторяют действия руководителя группы. За более чем 70 лет из коллективной памяти стерлись многочисленные предания, верования и обычаи, связанные с ал-Х. и зафиксированные в воспоминаниях паломников XVIII–XIX вв.

Среди верующих сохраняется огромный энтузиазм в отношении ал-Х. Люди пытаются попасть в Мекку любыми способами. В январе 1992 г. 29 жителей узбекского города Наманган на десяти «Ладах», преодолев в общей сложности 15 тыс. км, добрались до Мекки и Медины и совершили «малое паломничество» (араб. *'умра*). При этом они опирались как на помощь российской благотворительной организации, так и на поддержку узбекских землячеств в тех странах, по которым проходил их маршрут. Основная масса паломников добирается до Мекки за счет иностранных и отечественных спонсоров, в ряде случаев при содействии государства, которое предоставляет льготные авиабилеты, обеспечивает переезды паломников внутри страны и т.п. Что касается иностранных спонсоров, которые несут основное бремя расходов по организации ал-Х. из стран СНГ, то помимо желания помочь мусульманам из бывшего СССР ими часто движет и борьба за сферы влияния. Так, иранская транспортная компания организовала для паломников специальные рейсы через Иран и далее по морю в Саудовскую Аравию. Активную материальную помощь для совершения ал-Х. оказывает бывшим советским мусульманам и Турция.

В 1992 г. Саудовская Аравия выделила 35–36 млн. долл. на то, чтобы принять 17 тыс. паломников из стран СНГ, причем все расходы на прием 13 тыс. из них были покрыты саудовской стороной (для сравнения: в 1991 г. лишь 1,5 тыс. советских мусульман совершили ал-Х. на аналогичных условиях). Точной статистики нет, но из сопоставления этих цифр и исходя из того, что по меньшей мере 90% паломников могли осуществить поездку лишь за счет принимающей стороны, можно сделать вывод, что число паломников за год должно было возрасти по крайней мере в 10 раз. Аналогичную цифру дает и сравнительная статистика

по регионам. Таким образом, в 1992 г., по-видимому, был достигнут средний уровень предреволюционных лет, который следует считать естественным для того времени. С учетом двукратного роста населения, всплеска религиозности и значительного облегчения транспортного сообщения с Аравией по сравнению с той эпохой естественным для нынешних условий следует считать уровень в 35—50 тыс. человек в год.

По-видимому, в упомянутую выше цифру (17 тыс.) входят и лица, совершившие «малое паломничество». При этом прослеживается отчетливая тенденция трактовать последнее расширительно. Обычно паломники из СНГ стремятся в ходе «малого паломничества» исполнить и ритуалы «большого паломничества» — ал-Х.

Лит-ра: *А.Вамбери.* Путешествие по Средней Азии. М., 1865; *П.И.Пашино.* Мусульманские пилигримы в Джидде (Путешествие по Аравии) // Новости. СПб., 1877, № 282; *М.Миропиев.* Религиозное и политическое значение хаджа, или священного путешествия мухаммедан в Мекку, для совершения религиозного празднества. Казань, 1877; *Г.Саблуков.* Рассказы мухаммедан о кыбле. Казань, 1889; *Феннер.* О паломничестве мусульман в Мекку // Туркестанские ведомости. Таш., № 29, 1895; *Г.Ишаев.* Мекка — священный город мусульман (рассказ паломника) // Вестник Средней Азии, Таш., 1896 (ноябрь, 61–81; декабрь, 45–83); Отчет штабс-капитана Давлетшина о командировке в Хиджаз. СПб., 1899; *Яров-Равский.* Паломничество (хадж) в Мекку и Медину // Материалы по мусульманству. Таш., 1899, вып. 5; *Вл.Череванский.* Хадж (с русской точки зрения) // Российский государственный исторический архив, ф. 1298, оп. 1, л. 5–11; Временные правила о паломничестве мусульман // Там же, ф. 1298, оп. 1, л. 14–38; *Хаджи Салим Гирей Султанов.* Священная область мусульман в Аравии. М., 1916; *Л.Климович.* Курбан-байрам. Праздник жертвоприношения и паломничество мусульман в Мекку. М., 1933; *Ф.Мухаммадиев.* Путешествие на тот свет, или Повесть о великом хадже. М., 1969; *М.Заргишев.* У порога священной Каабы // ИВ. 1992, 7, 2–9; *он же.* На священной земле Мекки и Медины // Там же. 1992, 8, 13–16; Паломники из Туркменистана // Там же. 1992, 12, 21; Из умры возвратясь // Там же, 1992, 2, 19–20; Умра — впервые за много лет // Там же. 1992, 1, 23; Казахстанские мусульмане отправились в Мекку // Там же. 1992, 10, 19; Подготовка к хаджу // Там же. 1992, 8, 21; Ю.Зинин. 15 000 км до святых мест и обратно // Там же. 1992, 6, 17–18; Широким потоком // Там же. 1992, 10, 19; *Е.Резван.* Ал-Хаджж кабл ми'ат сана. Ар-рихла ас-сиррийа лид-дабит ар-русий ‘Абд ал-‘Азиз Давлетшин ила Макка ал-мукаррама. Бейрут, 1993.

Е. Р.

ал-Хадир (или ал-Хидр, араб.; перс.-тадж. Хизр/Хезр/Хидир; каз. Хызр; татар. Хизыр; кирг. Кдр; тур. Хидир/Хызыр; хинди Хиджир/Х^{в}аджа Хизр, Раджа Кидар) — персонаж устных преданий и мусульманской книжной традиции. Титулы героя — *худжа/ ходжа* (перс.-тадж., «господин», «хозяин», «повелитель», «досточтимый»), *хазрат* («святой», «пророк», синоним *наби/пейгамбар*), он же *вали* (араб., мн. ч. *аулийа'*) — «друг Аллаха», «святой», «покровитель», в суфийской литературе — *накиб ал-аулийа'* («старейшина/глава святых»); в тюркоязычной среде его величают *ата* (букв. «отец»; «праотец», синоним перс. *пир*). Принято считать, что к ал-Х. относится и коранический безымянный «раб из рабов Наших» (Коран, 18:64/65).

В народных рассказах и общемусульманских книжных повествованиях герой предстает в двойном аспекте — материально-телесном и бестелесно-духовном, сочетает в себе мифическое и событийное, действительное и чудесное. Как духовность — незрим, подлинно небесный, творец, носитель света, дающий праведным хлеб насущный, обитает на седьмом небе у престола Аллаха, бессмертен, живет вечно, не нуждается в пище, вездесущ и всемогущ (разрушитель неба колдунов и демонов), путешествует между небом и землей на белом (или сером в яблоках) коне, предстает ангелоначальником, подобием благовеста, купается в «Источнике Бессмертия», воплощает божество вод и растительности и вообще плодородия и т.д.

Как телесность — зрим, подлинный носитель земных черт, пророк, святочеловек, смертен, его могила, по преданию, в Верхнем Египте (В.В.Бартольд), по одной версии, он — потомок Сама, сына Нуха/Ноя, жил до бытия рода Исраила и Исхака, во времена Ибрахима/Авраама (его звали Урмайа или Илйас, приводится и форма его имени Талийан или Илия), по другой — потомок перса и гречанки, повар и спутник Александ-

ра Македонского в его путешествии к «Горе Бессмертия», учитель и мудрый спутник пророков Мусы/Моисея и Мухаммада, свидетель взятия Х^{в}аризма/Хорезма монголами, союзник и защитник праведных людей, один из высших чинов иерархии «святых» исламского религиозно-мистического учения о «скрытых святителях» (*абдал*, ед.ч. *бадил*, арабизированная форма перс. «отцы», «духовные руководители», и *риджал ал-гайб*). Ал-Х. описывается то как белобородый старец, облаченный в зеленый халат (на голове чалма того же цвета; ср. зеленый плащ св. Георгия на новгородской иконе XV в.), то чернобородым в темном халате нищенствующего *каландар*а (*дарвиш*а), зависимого, во имя спасения души, от подаяний людей; носитель добрых дел и помыслов, чудотворец, целитель и миротворец, путешествующий (пешком или на осле) из страны в страну; по пятницам он молится в мечетях Макки/Мекки, ал-Мадины/Медины и Иерусалима, ведает ценами на рынках, его можно встретить в пути или за богатой снедью скатертью (*дастархан*) мирян и т.д.

Судя по всему, под именем ал-Х. (как и под титулом *ходжа*) скрывается яркий и весьма сложный образ какого-то доисламского мифологического персонажа, интегрированного в систему мусульманских преданий о «святых». Хотя в результате завоевания арабами Ирана, Афганистана, Средней Азии и других регионов к востоку от арабского мира местное население повсеместно и было обращено в ислам, прежние, доисламские религиозные представления отнюдь не были искоренены; более того, они самым причудливым образом вошли в систему исламской религиозной ориентации, способствуя этим утверждению последней в качестве господствующей идеологии. Как бы то ни было, ал-Х. как весьма загадочный персонаж рассказов и преданий по многим показателям предстает не именем деятеля во плоти. Перед нами, скорее, какой-то аллегорический персонаж (или абстрактная сущность). Существует точка зрения, что имя ал-Х. восходит к арабскому *хадар/хадир* в значении «зелень», «зеленый», «приятный», т.е. цвет возрождающейся жизни; имя Георгий (Победоносец) в переводе с греческого языка означает «возделывающий землю», «земледелец»; дается также значение «зеленый». Арабскому *хадар* в иранских языках соответствует слово *кабуд(т)/сабз* в том же значении. Отсюда и ощущение таинственной мыслительной связи между ал-Х.-недеятелем (духом) и природной зеленью (растительностью, цветом травы и/или листвы). Есть и другие основания. Они вытекают как из представлений о местопребывании героя на дне морей, озер, рек и на вершинах гор, так и из описания цвета его облачения и масти его крылатого коня (серо-голубой в яблоках; ср. белый конь св. Георгия в христианском мире). Эти черты восприятия ал-Х. говорят о том, что перед нами обобщенный образ «обладающих самосознанием», порождающих сил природы — многоснежных гор (ср.: белая борода старца), облаков, грозы, атмосферных осадков и вод, «набрасывающих» на природу зеленый наряд. Общеизвестные солярные функции коня подсказывают идею связи верхового животного «святого» с Солнцем, а его окрас можно интерпретировать как метафору облаков, несущих из страны в страну дожди (ср.: серый в яблоках конь «святого» несет его по воздуху), наполняющие водами реки (и озера), — фактор глобальной жизни и чистоты. Титул ал-Х. — *ходжа* (тадж.) в ряде мест применяется также по отношению к водной стихии и зеленеющей природе, например родникам (в Таджикистане), компонентом названий которых является *ходжа* (например, Ходжа Об-и Гарм, Ходжа Санг Хок, Ходжа Бакирган). Как элемент ландшафта *ходжа* фигурирует в названии горной вершины на юге Республики Таджикистан — Ходжа Сартез (букв.: Ходжа Островерхий). По преданию (его приводит ат-Табари), однажды ал-Х. сел на камень (видимо, обозначение горы), а когда поднялся, на месте его сидения появилась зелень (растительность), отсюда якобы и его имя. В этом угадывается идея связи ал-Х. со сменой сезонов года на Востоке: осень (ср. выражение «сухой камень») переходит в зиму, когда снега покрывают горы (ал-Х. усаживается на камень), а за зимой следует весна, когда в процессе таяния снегов (метафора вставания ал-Х. с камня) природа «надевает на себя зеленый наряд». Пример наделения природы «плотью и кровью» ал-Х. — древнего культа могущественного

божества с «человеческим лицом» — представление о могиле Святого ал-Х. на «Острове ал-Х.» (В.В.Бартольд). Вероятно, здесь мы имеем дело с образом острова как района, достаточно обеспеченного влагой, а потому и благополучного поливного земледелия для получения высоких урожаев. Поэтому остров предстает как блаженная обитель, а «Могила ал-Х.» — как символическое обозначение вечности облика покрытого зеленью пространства в странах с жарким и сухим климатом; она может выступать и метафорой зимы, в течение которой природа впадает в «спячку». Связь героя с водами — общечеловеческий мотив. Это ощущается в представлениях о Георгии Победоносце.

Таким образом, ал-Х. знаменует собой фазу активного пробуждения живой природы. Это позволяет уяснить смысл традиционных весенних праздников, сопровождавшихся массовыми посещениями населением *мазар*ов, например *мазар*а *ходжи* ʻАбдулло Кабут-пуша (букв. «*ходжа* ʻАбдулло, облаченный в зеленую/голубую одежду») в Исфаре. В названии Чашма-йи мазор-и кабуд («Родник зеленого/голубого *мазара*» в Таджикистане) лексический элемент *кабуд* ассоциируется скорее не с антропонимом, а с абстрактной растительностью. Это, а также компонент «ʻАбдулло» в названии *мазар*а *ходжи* ʻАбдулло Кабут-пуша позволяет понять смысл безымянности коранического «раба из рабов Наших» в форме *ʻабд Аллах* (араб.), ставшей в мусульманском мире собственным именем (ʻАбд Аллах/ʻАбдулло). Говоря о весенних праздниках земледельцев в прошлом, следует вспомнить день поминовения Георгия Победоносца (6 мая/23 апреля по старому стилю). Это событие знаменовало окончательную победу весны. В турецкой среде в этот день отмечали *хыдреллез* (день ал-Х.-Илйаса). В ряде случаев, например у курдов и азербайджанцев, день Хызыра отмечается в середине февраля, на исходе самого сурового периода зимы, что также связано с представлением о победе света и тепла над тьмой и холодом.

В устных преданиях об ал-Х. ощущается символизация подвижнических функций; его имя предстает как обладающий очеловеченными чертами свод норм высокой нравственности. С ним связываются представления о *ризк*е («хлеб насущный», средство существования, которое Аллах дает праведному человеку). Ср. поверье: ал-Х. ведает ценами на рынках, что, видимо, связано с идеей изобилия на рынке (а потому и низких цен) продуктов земледелия. Герой ассоциируется с «Хозяином» истоков не только природного, но и социального размножения. Он — и исток Знания, Мудрости и Совершенства. За его именем скрывается метафора безопасного Пути, ведущего к Истоку всего, без чего существование человека не имеет смысла. Ал-Х. символизирует такие социальные функции, как непогрешимый Учитель и Наставник, могучий Защитник праведных и бесстрашный Воин. В его образе, как и в образе Георгия Победоносца, находит отражение также покровитель воинства правителя. Он выступает Вдохновителем поэтов, сакральной персонификацией «священных профессий» (например, земледельца, кузнеца, воина) и других ценностных ориентаций.

В целом ал-Х., изображаемый (в устных преданиях) персонажем во плоти и крови (деятелем, не-духом), во многом предстает вне плоти (духом). В его облике не только находит отражение представление о сакральной персонификации вод и растительности. Он воплощает в себе и идею трехчленной Вселенной, единство элементов которой — Солнца, Воды и Растительности, — в свою очередь, выражает трехчастное единство и гармоничное взаимодействие трех ключей: Человек, Земля, Небо в Прошлом, Настоящем и Будущем. Вся идеологическая концепция вполне вписывается в единую схему вечно повторяющегося: Рождение–Смерть–Возрождение. Как в Ригведе Варуна упоминается в связи с Митрой, как структуру авестийских «Бессмертных Святых» завершает взаимодополняющая пара божественных фигур, олицетворяющих растительность (Амэрэтат) и воды (Хаурватат), так и в рассказах об ал-Х. ощутима неотделимость одной от другой составляющих пары «святых» в лице ал-Х. и Илйаса/Илии, выступающих как две ипостаси одного «святого». (Существует представление, что они беспрерывно путешествуют по свету: ал-Х. совершает обход Земли с правой стороны, Илйас — с левой.) Это воззрение — свидетельство тяги мысли к природной и социальной сакраль-

ной парности, а также к двойному измерению явлений мира. Поучительны и поверья об особой примете ал-Х., выражающейся якобы в отсутствии у него фаланги большого пальца правой руки. Нет сомнений, что за этими воззрениями скрывается сакральное число «4», образующее целый ряд четырехчастных структур, например 4 сакральные формы времени (Прошлое, Настоящее, Будущее и Вечное), 4 стихии, 4 стороны света, 4 времени года и т.д. С семантикой этого знака связаны и поверья о неделимом «квартете» святых в лице ал-Х., Илйаса, ʻИсы/Иисуса и Идриса/Еноха.

Лит-ра: *А.Э.Тенишева.* Турецкий праздник хыдреллез // Ислам и народная культура. М., 1988, 183–189; *R.Rachimov.* Die Legende vom Grünen Reiter: Das Bild des Heiligen *Chizr* in den Glaubensvorstellungen der Tadshiken // Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden. Bd. 48. Frankfurt/Main. 1994, 247–264; *Г.В.Вилинбахов, Т.Б.Вилинбахова.* Святой Георгий Победоносец. Образ святого Георгия Победоносца в России. СПб., 1995; *Р.Р.Рахимов.* Природа с «человеческим лицом» // Природа и цивилизация: реки и культуры. Материалы конференции МАЭ им. Петра Великого РАН и РГО. СПб., 1997, 63–69.

Р. Р.

Хазара (в русскоязычной литературе иногда — хазарейцы) — этнографическая группа в Туркменистане, которая насчитывала в 1928 г. свыше 2000 чел. Х. Туркменистана следует отличать от одноименной этнографической группы, которая живет в Афганистане, преимущественно в районе Хазараджата. Чтобы отличать тех Х., часть которых эмигрировала в Туркменистан, от остальных, в Афганистане их обычно называют по месту жительства — Х. из Кала-йи Нав (*хазара-йи Кала-йи Нав*) (предполагается, что они были переселены из Хазараджата в Кала-йи Нав в XV в. по приказу гератского *султан*а Абу Саʻида-*мирз*ы либо в XVIII в. по приказу Надир-*шах*а) или аймакскими Х. (*хазара-йи аймак*). Последнее название связано с тем, что Х. из Кала-йи Нав входят в объединение, известное под названием *чар аймак* («четыре племени»). Другими членами этого объединения являются джамшеди, фирузкухи и таймани.

В отличие от основной массы Х. Афганистана, которые являются мусульманами-шиитами, Х. из Кала-йи Нав, в том числе и Х. Туркменистана, — мусульмане-сунниты ханафитского толка. Они говорят на диалекте персидского языка, более близком к гератскому диалекту, чем к языку Х. Хазараджата (*хазараги*).

По собственным историческим преданиям, Х. из Кала-йи Нав никогда не жили в Хазараджате. Как и другие Х., они претендуют на монгольское происхождение. Считается, что часть монгольских завоевателей в XIII в. обосновалась в местности Кала-йи Нав и что именно эти монголы являются предками Х. из Кала-йи Нав. Название «Х.» возводится к структуре монгольских войск, строившихся по десятичной системе (перс. *хазара* — тысяча).

Х. из Кала-йи Нав делятся на две большие группы: да-йи занги и да-йи кунги. Оба названия встречаются также среди Х. Хазараджата, где имеются одноименные местности.

Некоторые Х. уже давно пользовались пастбищами на территории нынешнего Туркменистана. Большие группы Х., однако, переселились туда только в 1926–1928 гг. Официальной причиной эмиграции они называли налоговый гнет афганских властей и воинскую повинность. Им разрешили оставаться в Туркменистане только при условии, что они прекратят заниматься контрабандой скота через афганскую границу. Тогдашние главы Х. Туркменистана, Арбаб Юсуп, Азим-*бек* и Кафир-*бек*, были вынуждены явиться в г. Ашгабад и подписать там соответствующее обязательство.

Советская власть предложила Х. выгодные условия (в том числе освободив их на три года от уплаты налогов) и предоставила материальную помощь. В 30-х гг. XX в. среди Х. проводилась политика коллективизации, перевода на оседлость и ликвидации власти традиционных предводителей, что вызвало их недовольство. Считается, что почти все Х. Туркменистана в 1937–1940 гг. вернулись в Афганистан.

Оставшиеся в Туркменистане отдельные Х. сегодня живут среди белуджей.

Лит-ра: *Букинич.* Старинный костюм; *Гафферберг.* Формы брака; *она же.* Хазарейская юрта

ханам юырга (К вопросу об истории кочевого жилища) // Сборник МАЭ. XIV. Л., 1953; *она же.* Белуджи; *В.Н.Кисляков.* Хазарейцы, аймаки, моголы (К вопросу об их происхождении и расселении) //СЭ. 1973, № 4; *Ferdinand.* Ethnographical notes; *Janata.* Die Bevölkerung; *Rzehak, Pristschepowa.* Nomadenalltag.

Л. Ж.

Хазира (араб. «огороженное место», «оградка») — один из видов погребального комплекса. Это огороженный участок, включающий в себя могилы одной фамилии, несколько помещений (*худжра*) на фасаде, портал с входным купольным помещением (*дарваза-хана*), иногда небольшие мечети или комнатки (*кари'-хана*) для ритуального чтения Корана (*хатм*) за упокой души. Существуют Х. без одной или нескольких названных составляющих. Некоторые специалисты считают, что самый ранний пример Х. — ограда вокруг погребения пророка Мухаммада в ал-Мадине/Медине, однако сам термин и окончательное оформление связанного с ним типа погребального сооружения утвердились примерно в середине XI в. Со временем Х. превратилась в один из самых распространенных видов мемориальных комплексов, став предпочтительным типом захоронения благодаря бескупольной форме, отвечавшей обычаю возводить мавзолеи над могилами.

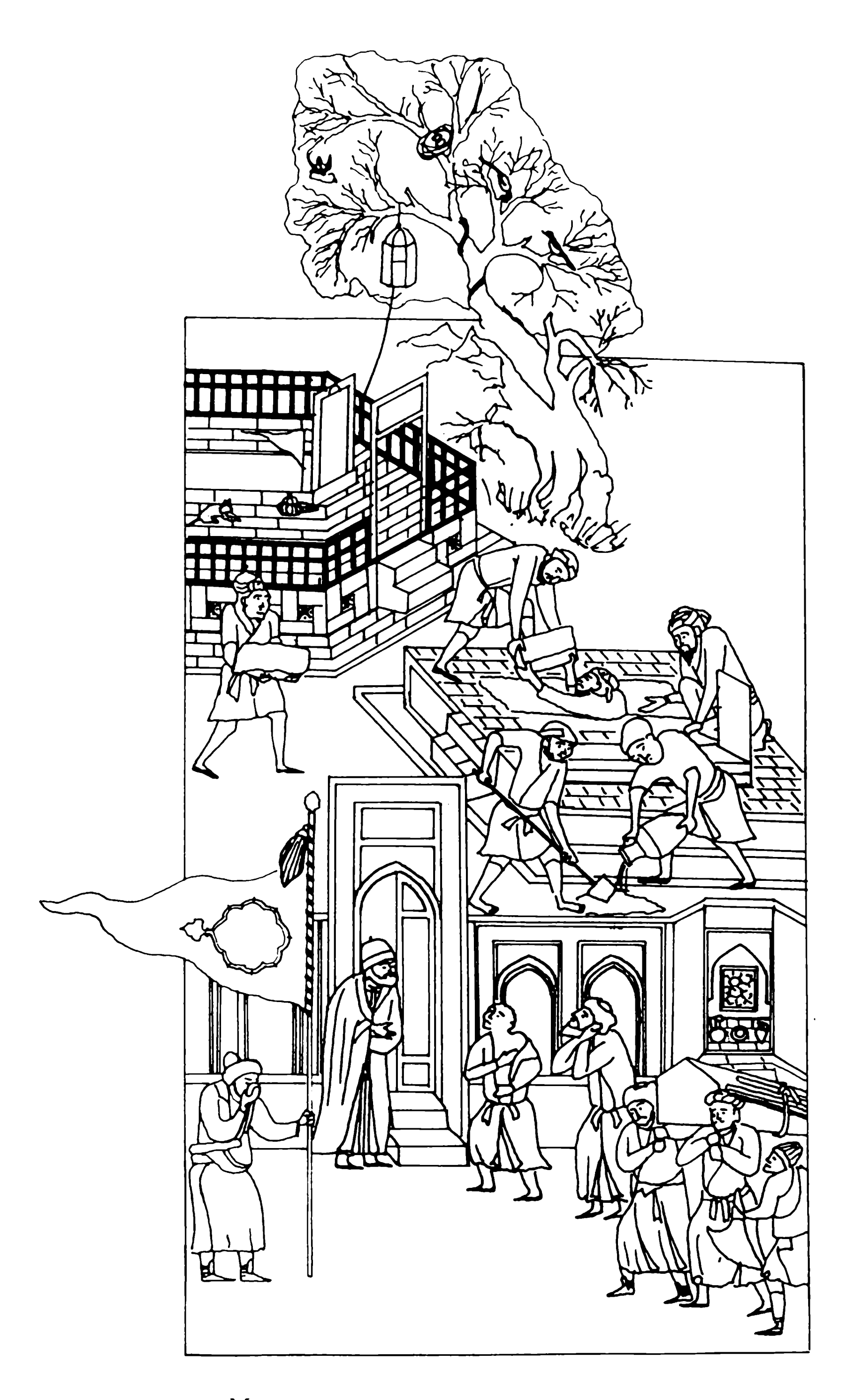
В Средней Азии наиболее ранние Х. упоминаются в Бухаре (Х. *садр*ов Бухары и т.д.). В период после монгольского завоевания они представляли собой в основном нечто вроде огражденного семейного участка с захоронениями и некоторыми другими упомянутыми составляющими, что связано с развитием ритуалов паломничества. В таком виде Х. продолжали строить до XV в.; захоронения в них производились в течение нескольких поколений. Женщин и мужчин хоронили в отдельных Х. Затем появляются несколько различных типов и видов Х., и хотя это разнообразие зависело от множества конкретных обстоятельств (местные традиции зодчества, пожелания заказчиков, их возможности и т.п.), можно выделить основные черты, присущие всем Х. того периода: все тот же прямоугольник стен, вход, отмеченный порталом, погребальная часть с главной *дахм*ой либо *саган*ой, которые возводились как над реальными, так и над мнимыми погребениями. С середины XVII и до конца XIX в. изменяется планировка Х.: они уже имеют более развитую фасадную часть, оформляемую *суффа*ми, увеличиваются количество помещений (часть из них — жилые) и собственно площадь (от 150 до 750 м^2). Все чаще появляются Х. со смешанными захоронениями: мужские, женские, детские.

Х. были обеспечены значительным вакфным имуществом, доходы от которого (как это зафиксировано в условиях дошедших до нас *вакф-нама*) предполагалось тратить на ремонт, оплату *хафиз*ов, читавших заданное количество раз определенные части (*джуз'*, *пара*) Корана, приготовление пищи в дни мусульманских праздников или по пятницам для тех, кто посещал могилы данной Х. По другим условиям *вакф*а жилые помещения отдавали студентам *мадрас*а либо *хафиз*ам. Взамен они должны были ежедневно читать Фатиху (первая *сура* Корана) за упокой души на будущей могиле жертвователя (жертвовательницы), которые из средств *вакфа* строили себе погребение (*дахма*, *сагана*) в этой же Х.

Архитектурная атрибутика Х., как правило, подчинялась ритуалам *зийар*ы, для чего имелись отдельные места для чтения регламентированного набора *сур* и *айат*ов, помещения для профессиональных *хафиз*ов, или *кари'*, рецитировавших Коран по заказу паломников, иногда *тахарат-хана* для омовений и т.п. Внутри некоторых Х. (большей частью тех, которые построены по заказу зажиточных женщин) обязательно возводили *чираг-хан*у или устанавливали мраморные *чираг-дан*ы для возжигания лучин и свечей.

В настоящее время Х. не строятся, по крайней мере в классическом виде, однако более или менее зажиточные семьи стараются выкупить на кладбищах участки «для семьи» и, по старой традиции, огородить их, обустроив особое место для чтения Корана и *ду'а'*.

Лит-ра: *Му'ин ал-фукара.* Китаб-и Муллазада, 26, 42; *Л.Ю.Маньковская, Б.М.Бабаджанов.* Новое в изучении мемориальных памятников «ха-



Миниатюра из сочинения персидского поэта-мистика
Фарид ад-дина ‘Аттара «Мантик ат-тайр» (написано в 1175 г.).
Прорисовка И.Глазновой

зира» в архитектуре Средней Азии // ОНУз. 1986, № 4, 15–16; *Л.Ю.Маньковская*. Хазира-комплексы Средней Азии // Культурные связи народов Средней Азии и Кавказа. Древность и средневековье. М., 1990, 42–46; *Golombek*. The Timurid Shrine; *Nekrasova*. Un monument.

Е. Н., Б. Б.

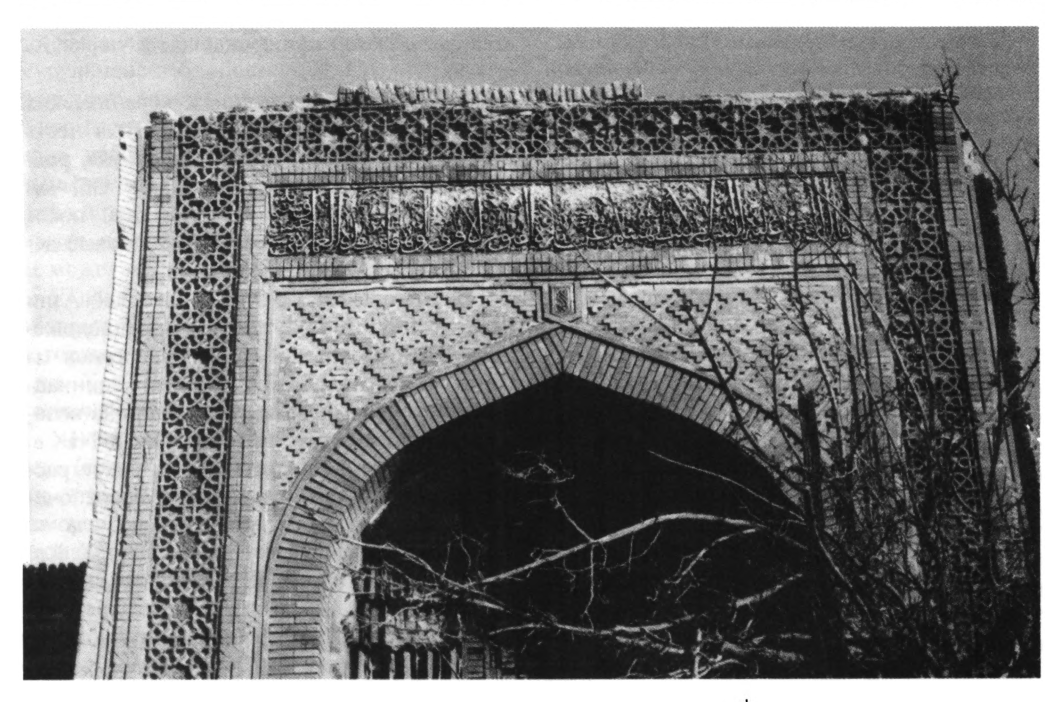
Хазира Чашма-йи Аййуб — культово-мемориальный комплекс, расположенный в 20 км от Бухары (Вабкентский район). Мемориал возник у источника, который, согласно местным легендам, появился в том самом месте, где во время странствий отдыхал пророк Аййуб (Иов); от удара его посоха тут забил родник. Теперь это колодец (диаметром 85–90 см), оказавшийся за многие годы на дне ямы (около 2,8 м в диаметре), стены которой выложены жженым кирпичом, с лестницей, выводящей наверх. С юга от ямы расположен деревянный кенотаф (пустое погребение), где, по преданию, похоронен Аййуб. Как показали археологические исследования, этот мемориал возник в XI–XII вв., т.е. в период исламизации древних святынь (в нашем случае — источника). Тогда же к западу от источника возводится поминальная мечеть, по своей планировочной структуре напоминающая *намазгах*: это стена (около 6 м в длину) с михрабной нишей в центре, декорированная фигурной терракотой. Мечеть с *мазар*ом и источником были огорожены общей стеной (*хазира*, отсюда и название комплекса).

В 1208-09 г. был заново возведен главный фасад Х. Ч. А., сохранившийся до нашего времени. Он состоит из портала с двумя асимметричными крыльями: коротким (2,4 м) — правым и длинным (7,5 м) — левым. Общая площадь Х. Ч. А. равнялась 285 м^2. Фасады стен оформлены плоскими нишами со стрельчатыми арочками. Конструктивная схема портала традиционна: два пилона образуют нишу, перекрытую стрельчатой аркой и полукуполом. По периметру портала проходит ажурный бордюр с геометрическим узором (*гирих*), с бирюзовыми розетками в центре фигур. В тимпане арки на терракотовом фоне выполнены рельефные бирюзовые свастики. Над ними панно с арабской надписью, собранное из отдельных плит резной терракоты, покрытой бирюзовой глазурью; почерк — один из видов монументального *сулс*а, характерного для предмонгольских памятников. Надпись гласит: «Сказал Пророк — мир ему: Я запрещал вам паломничество (*зийара*) к могилам, однако же совершайте паломничество к ним! Возведено это сооружение в году шестьсот пятом» (= 1208-09 г.).

Мусульманские богословы раннего периода ислама, следуя предписаниям Корана, осуждали паломничество к могилам «святых» и поклонение им. В последующем некоторые *муджтахид*ы пытались легализовать обряд *зийар*ы, однако правила и процедура этого обряда (как и сама его допустимость) оставались и остаются предметом богословских споров. Надпись в Х. Ч. А. — самый ранний из зафиксированных (по крайней мере в Средней Азии) примеров использования на мемориальном памятнике *хадис*а, который затем (вплоть до XX в.) стал все чаще появляться среди надписей других мавзолеев и в надгробных текстах. Видимо, упомянутую портальную надпись тоже можно рассматривать как попытку (довольно раннюю) легализации в местных условиях собственно обряда *зийар*ы и как отражение одного из этапов исламизации старинных святынь и их новую персонификацию.

После монгольского завоевания Х. Ч. А. надолго опустела, хотя, судя по археологическим данным, оставалась местом нерегулярного паломничества. Только в конце XIII — начале XIV в. *зийарат* вновь оживает: дворик Х. Ч. А. застраивается помещениями (возможно, для паломников), у «могилы» Аййуба появляется *чираг-дан* из жженого кирпича. В XVII–XVIII вв. произведена еще одна большая реконструкция: на месте дворика возведено каркасное здание с плоским перекрытием, яма над колодцем засыпана (хотя его ствол был сохранен и наращен жженым кирпичом) и т.д. Еще через некоторое время вокруг памятника появилось небольшое кладбище, на котором погребения производятся и поныне.

Лит-ра: *Е.Г.Некрасова, А.Н.Галкин*. Чашма Аюб — архитектурный памятник предмонгольского времени // Архитектура и строительство Узбекистана. Таш., 1988, № 10, 10; *Yu.Ragheb*.



Портал *хазиры* Чашма-йи Аййуб (Бухара, Вабкентский район).
Фото В.П.Телегина

Structure de la tombe d'après le droit musulman // Arabica. P., 1992, 39, 393–403; *Nekrasova*. Un monument.

Е. Н., Б. Б.

Хазрат-и Имом (тадж. «господин *Имам*») — *мазар* (место поклонения) и кладбище в Бухаре, названные по просторечному имени популярного в свое время *факиха*, «родоначальника бухарской учености» (В.В.Бартольд), основателя ханафитской школы *фикха* в Мавараннахре Ахмада б. Хафса Абу Хафса ал-Бухари (767–832). Он жил в северном квартале древней части Бухары (*шахристан*) и пользовался непререкаемым авторитетом у ее жителей. Улица, которая вела к его жилью, называлась Хакк рах («дорога Истины»), а ближайшие городские ворота — Дар-и хакк рах («ворота улицы Истины»). Вокруг холма, где был похоронен Абу Хафс ал-Бухари, возникло кладбище, названное его именем. Оно расположено к северо-западу от исторической части города, неподалеку от бывших городских стен, а *мазар* — в северо-восточной части современного кладбища. Местом поклонения были могила *имама* Абу Хафса и расположенная рядом с ней (в сторону *кибла*) могила его сына, Абу 'Абд Аллаха Мухаммада, также авторитетного *факиха*, пользовавшегося большим влиянием среди горожан во второй половине IX в. Гробницы над их могилами, вероятно, неоднократно обновлялись. В 1920 г. В.В.Бартольд видел на гробнице *имама* Абу Хафса надпись, которую он определил как новую и которая гласила: *Устад 'улама'* би-Мавараннахр («Учитель ученых в Мавараннахре»). На небольшом расстоянии к югу от гробницы расположены суфийская обитель (*ханаках*) и водоем (*хауз*).

Мазар имама Абу Хафса почитался настолько, что ворота городских стен, откуда начиналась дорога к нему, были названы Имамскими (Дарвози Имом). При советской власти *мазар* оставался без присмотра, гробницы разрушились. Мавзолей Абу Хафса недавно восстановлен. В последние годы кладбище Х. И. — единственное место захоронения усопших для горожан-суннитов (у мусульман-шиитов — отдельное кладбище).

Лит-ра: *Мухаммад Наршахи*. История Бухары. Париж, 1892, 54–55; *он же*. Та'рих, 70–73; *он же*. Та'рих-и Бухара /Узб. пер. Таш., 1966, 53–55; *Насир ад-дин*. Тухфат, 9; *Му'ин ал-фукара*. Мулла-зада, 17–18; *Бартольд*. Соч., т. 1, 152–153, 392; *Муминов*. Мавараннахрская школа, 39; *Некрасова*. Хазиры, 55.

Б. Каз.

Хатм-и йаздахум (перс.-тадж., «рецитация одиннадцатого») — рецитация коранических *сур* 11-го числа каждого месяца мусульманского календаря, обряд, совершаемый мусульманами Бухары. Обряд связан с именем знаменитого ханбалитского проповедника, богослова и *суфия* 'Абд ал-Кадира ал-Джилани (1077–1166) и поэтому называется также *хатм-и пир-и дастгир*. Число «11» фигурирует в дате смерти этого «святого» (11 *раби'* II), существует распространенное мнение, что он имел 11 почетных прозвищ (*нам, лакаб*). В других местностях Средней Азии этот ритуал назывался *хатм-и х^{в}аджа-йи Джанаб-и хазрат саййид Гаус ал-А'зам* (по данным А.Л.Троицкой). Ныне в Ферганской долине совершается похожий обряд — *хатм-и х^{в}аджа*.

Х. й. широко практикуется среди женщин, собирающихся в более или менее стабильные группы под руководством *аймуллы*; проводится обычно в первой половине дня, продолжается около двух часов и завершается общей трапезой. Ритуал строго не регламентирован: Х. й. можно проводить и после 11-го числа (до 16-го), женщины могут посещать ритуальные собрания в разных группах.

В начале Х. й. *аймулла* или другие грамотные женщины читают определенные *суры* Корана, затем следуют коллективные чтения текстов славословий (*салават-и такбир*), общая молитва (*ду'а'*) в честь Пророка и «святых» и молитва в честь «святых», совершаемая одной из женщин. Основная часть Х. й. состоит из чтения определенных *сур*, славословий Аллаху, восхвалений Гауса ал-А'зама и обращений к его духу (*мунаджат, илтиджа*). Почти все элементы обряда повторяются 111 раз. Для счета используются 111 камешков, раздаваемых участницам до начала Х. й. *Аймулла* обязана иметь текст молитв, между рецитацией *сур* она должна декламировать четверостишия (*руба'ийат*) на персидском и тюркских языках.

Х. й. завершается чтением коранических *сур* по выбору *аймуллы*, молитвой в честь пророков, «святых», покойных *аймулл*, родных и близких присутствующих. Обычай совершать «громкий» *зикр* (*джахр*) после Х. й. в последний раз отмечен в первые десятилетия советской власти.

Первые сведения о Х. й. в Средней Азии относятся к XIX в. Существует предположение, что этот обычай занесен в регион из Индии (Giyarwee Shareef, «святой одиннадцатый») членами братства кадирийа-низамийа и приобрел местный колорит. В XIX в. Х. й. в Бухаре получил такое широкое распространение, что некоторые русские очевидцы принимали участников ритуала за самостоятельное братство — «орден Х. й.». В Средней Азии Х. й. был распространен и среди мужчин, и среди женщин, в советское время он становится преимущественно женским обрядом (так как религиозная жизнь мужчин в мечетях была под строгим контролем), но от этого не упрощается. *Аймулла* может руководить Х. й., лишь получив специальное разрешение (или благословение) (*фатиха*) от учителя (*устаз*). При этом ей вручают текст Х. й. (*руйхат*) и молитвенный коврик (*джайнамаз*). В семье такой женщины должна быть потомственная традиция проведения Х. й.

В настоящее время Х. й. считается самым важным обрядом женщин-сунниток Бухары. Его совершают или просто как доброе дело (*саваб*), или в надежде на исполнение какого-либо конкретного желания (в отличие, например, от *мушкул-кушад*).

Лит-ра: полевые материалы автора; Рук. ИВ РУз 3970, л. 35b–36b; *А.Л.Троицкая*. Женский зикр в старом Ташкенте // Сб. МАЭ. Л., 1928, VII, 173–199; *О.А.Сухарева*. Квартальная община позднефеодального города Бухары. М., 1976; *Thierry Zarcone*. La Qadiriyya en Asie Centrale et au Turkestan Oriental // Journal of the History of Sufism. Special Issue: The Qadiriyya. Istanbul, 2000, I, 1–2, 295–338.

А. К.

Хатна-туй (синонимы: *суннат-туй, суннет-той* от араб. *сунна* — «пример», «обычай», «предание», *угыл-туй* от тюрк. *угыл, угил, огул* — «сын») — торжество, связанное

с обрезанием мальчика и вступлением его в мусульманскую общину. В Средней Азии мальчику делают обрезание в возрасте 3–9 лет (предпочтение отдается нечетным годам), крайний возраст — 13 лет. По народным представлениям, тот, над кем не совершено обрезание, не «очистился», поэтому не может вместе со всеми прикасаться к пище и не может жениться.

У оседлых народов Средней Азии Х.-т. обставляется как торжественный праздник, в котором участвуют сотни гостей. В первый день Х.-т., обычно в четверг, устраивается чтение Корана (*хатм*). Обряд длится три дня и завершается всеобщим пиршеством *кенгаш* (*катта ош*, *ош-и калон*). В прошлом известны случаи, когда правители и знать отмечали обряд обрезания до 40 дней. По окончании Х.-т. совершается акт обрезания *чук-буррон* (перс.-тадж., «обрезание крайней плоти»), который по обычаю должен производить специальный мастер — *усто* (араб. *устаз*), роль которого чаще всего исполняет местный цирюльник (перс.-тадж. *сартарош*). Ныне чаще эту операцию делает хирург.

В Средней Азии обряд Х.-т. считается непременным долгом не только по отношению к сыновьям, но и по отношению ко всей мусульманской общине. Существует убеждение, что каждый взрослый женатый мужчина должен обязательно за свою жизнь организовать хотя бы одно большое пиршество Х.-т. У некоторых этнических групп этот обряд проводится независимо от того, когда совершается обрезание, и называется *махалла-туй* (праздник общины).

Обряд обрезания был занесен в Среднюю Азию арабами, которые освобождали от налога тех, кто сделал обрезание, т.е. принял ислам. Обряд обрезания заменил более древние местные ритуалы юношеских инициаций, связанные со стрижкой волос. В советское время был поднят вопрос о непомерных тратах на проведение праздника Х.-т. В связи с этим Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана даже вынесло решение (*фатва*), где указывалось на немусульманский характер многих ритуалов Х.-т. Тем не менее подавляющее большинство населения Средней Азии продолжает придерживаться этого обычая.

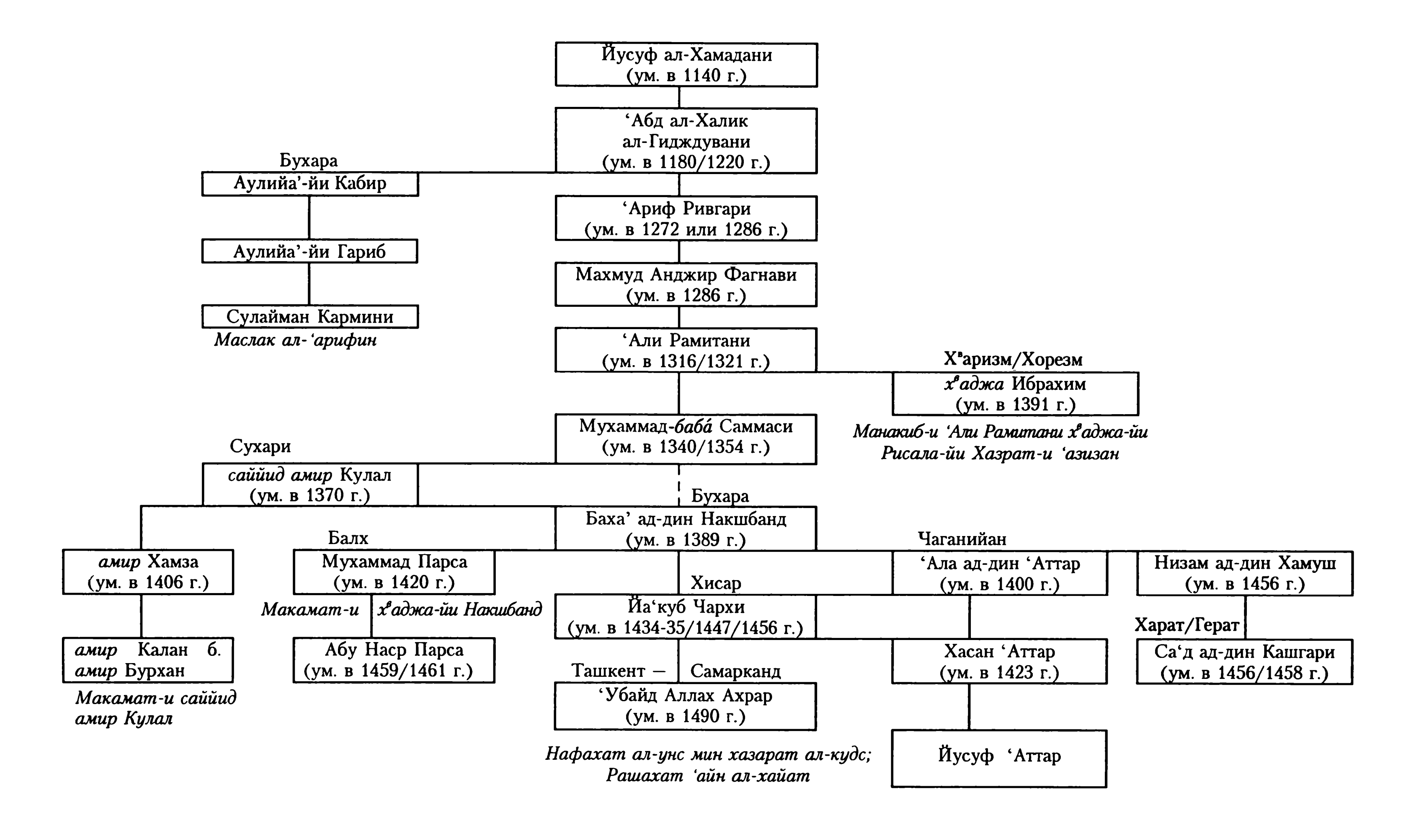
Лит-ра: *Г.П.Снесарев*. К вопросу о происхождении праздества суннат-той в его среднеазиатском варианте // Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971, 256–273; *М.А.Хамиджанова*. Туи хатна — обрезание у таджиков Верхнего Зеравшана // История и этнография народов Средней Азии. Душ., 1981, 90–105; *В.Н.Басилов*. Суннат-той в ферганском кишлаке // ЭО. 1996, № 3, 99–114; *Р.Р.Рахимов*. Дети: путь просветления (К проблеме традиционной этнопедагогики таджиков) // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 1998; *С.Н.Абашин*. Миндонский цирюльник // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 3. М., 2001, 198–218.

С. А.

Х^в^аджаган (мн.ч. от перс. *х^в^аджа* — «господин») — самоназвание мистико-религиозного течения в Центральной Азии, представлявшего в разное время (конец XII — конец XV в.) и с различной степенью централизации совокупность суфийских общин, возводивших цепь духовной преемственности (*силсила*) к своему основателю — ‘Абд ал-Халику ал-Гидждувани (ум. в 1180 или 1220 г.). Если ориентироваться на «центральную» *силсилу* (*шайхи* от ал-Гидждувани до Баха’ ад-дина На-кшбанда (1318–1389) — основателя-эпонима накшбандии), реконструируемую (скорее всего искусственно) письменными источниками начиная с середины XV в., то Х. выглядит предтечей братства накшбандийа. Однако наличие «побочных» ветвей, ретроспективная переоценка последователями «центральной» *силсилы* роли Накшбанда (в результате чего он становится вершиной эволюции Х.), а также тот факт, что название «накшбандийа» появляется в источниках лишь через два-три поколения после смерти Накшбанда, позволяют утверждать, что община Баха’ ад-дина довольно долго воспринималась в суфийской среде как не более чем одна из многочисленных общин Х. Центральной Азии.

Нисходящая *силсила* Х. «Центральная» *силсила* включает в себя кроме ал-Гидждувани еще пять *шайх*ов Х.: четвертого *халифá* ‘Абд ал-Халика — ‘Арифа Ривгари (ум. в 1259 г.), одного из преемников последнего — Махмуда Анджира Фагнави (ум. в 1272 или 1286 г.), вслед за ним — ‘Али Рамитани (ум. в 1316 или 1321 г.) по прозвищу Хазрат-и

Нисходящая *силсила* хᵛаджаган-накшбандии и ее основные «побочные» линии



Восходящая *силсила* х[в]аджаган

‘азизан, далее — Мухаммад-*бабá* Саммаси (ум. в 1340 или 1354 г.) и *сайида амира* Кулала (ум. в 1370 г.) — одного из учителей Накшбанда. Однако в сочинениях последователей Баха’ ад-дина из данной цепи преемственности иногда исключаются некоторые ее звенья. Как правило, исключенными являются либо ‘Али Рамитани, либо *амир* Кулал — последний в варианте *силсилы* у Йа‘куба Чархи (ум. в 1434-35, или 1447, или 1456 г.) в его небольшом трактате Унсийа. В связи с чем «центральной» данная *силсила* Х. может считаться лишь условно, ибо, во-первых, она является поздней реконструкцией, узаконенной Фахр ад-дином ‘Али б. Хусайном Кашифи Ва‘изом (1463–1531) в его Рашахат ‘айн ал-хайат (основном агиографическом сочинении по Х.-накшбандии), во-вторых, ее «централизация» предполагает пристрастный подход, связанный с нивелированием, обесцениванием роли «побочных» линий в истории Х. и признанием их тупиковыми или вообще несуществовавшими.

По-видимому, попытка следовать традиции «четырех „праведных“ *халифов*» вынудила Кашифи придерживаться определенных принципов при реконструировании *силсилы* Х.: начиная с учителя ал-Гидждувани — Абу Йа‘куба Йусуфа ал-Хамадани (1048–1140), подавляющее число *шайхов* Х. имели по 4 заместителя-*халифá*, каждый из которых в период, охваченный Рашахат, в соответствии со своим порядковым номером возглавлял общину с уходом (например, Ахмад ал-Йасави — третий *халифá* ал-Хамадани) или смертью предыдущего заместителя. Создается впечатление, что назначавший их *шайх* заведомо знал последовательность ухода из жизни своих учеников. В действительности, следуя общемусульманской практике, *шайх* мог перед смертью назначить преемником–руководителем своей общины только одного человека, препоручив ему всех своих сподвижников (*асхаб*), что находит прямое и косвенное подтверждение в источниках Х., или же в случае внезапной кончины *шайха* община должна была определить его сама. Рост числа локальных общин, при формальном отсутствии иерархической соподчиненности между ними, обеспечивался учениками, получавшими разрешение (*иджаза*) на самостоятельное наставничество. Согласно Рашахат, ни один из *шайхов* «центральной» *силсилы* Х. не являлся наследственным *шайхом* и ни один из них не являлся первым *халифá* (ал-Гидждувани — 4-й, ‘Ариф Ривгари — 4-й, Махмуд Фагнави — один из ближайших *асхабов*, ‘Али Рамитани — 2-й, Мухаммад-*бабá* Саммаси — ближайший из последователей, *амир* Кулал — лучший из всех *халифá*, по-видимому 4-й).

Совершенно другая картина наблюдается при рассмотрении «побочных» *силсил*, представленных в той или иной степени наследственными *шайхами*. Наиболее заметны общины, оставившие после себя письменное наследие и отразившие в нем свой взгляд на традицию Х. В первую очередь это относится к преемникам второго *халифá*, названого сына ‘Абд ал-Халика — Аулийа’-йи Кабира и непосредственно к *хᵛадже* Сулайману Карминаги и его последователям; им принадлежит одно из первых письменных сочинений «побочных» ветвей Х. — Маслак ал-‘арифин, дошедшее да нас как минимум в двух версиях и известное в редакции Мухаммада б. Ахмада б. Ас‘ада ал-Бухари (сер. XIV в.). Согласно этому источнику, *шайхи* Х. после ал-Гидждувани не имели строго определенного числа заместителей: у одного их 3, у другого — 5, у третьего — 2.

Манакиб-и хᵛаджа-йи ‘Али Рамитани в редакции Мухаммада б. Низама ал-Хᵛаризми ал-Арзанги также принадлежит «побочной» ветви Х. — общине последователей ‘Али Рамитани, которую после практически одновременной смерти отца и старшего брата возглавил младший сын Рамитани — *хᵛаджа* Ибрахим (ум. в 1391 г.).

Третий источник информации о традиции Х. — сочинение правнука *амира* Кулала — Шихаб ад-дина (ум. в 1436-37 г.), описавшего между 1406 и 1437 гг. житие своего предка в Макамат-и амир Кулал. В нем, в частности, говорится, что после ухода старшего сына Кулала *амира* Бурхана к Накшбанду руководить общиной Кулала стал другой сын — *амир* Хамза (ум. в 1406 г.).

Восходящая *силсила* Х. Поздние источники Х. более или менее едины в определении цепи духовной преемственности по восходящей от ал-Гидждувани как «золотой цепи» (*силсилат аз-захаб*) или «соли *шайхов*» (*на-*

мак-и машайих), поскольку она вобрала в себя несколько линий преемственности и все бытовавшие традиции суфизма, представленные следующими лицами:

1) Йусуф ал-Хамадани → Абу ‘Али ал-Фармади ат-Туси → Абу-л-Касим ал-Гургани → Абу-л-Хасан ал-Харакани → Абу Йазид ал-Бистами → *имам* Джа‘фар ас-Садик → *имам* Мухаммад ал-Бакир → *имам* Зайн ал-‘абидин → *имам* ал-Хусайн → «праведный» *халиф*, *имам* ‘Али → пророк Мухаммад;

2) до *имам*а Джа‘фара ас-Садика аналогично первой линии, далее: ал-Касим б. Мухаммад б. Аби Бакр → Салман ал-Фариси, одновременно → «праведный» *халиф* Абу Бакр ас-Сиддик и → пророк Мухаммад;

3) до Абу-л-Касима ал-Гургани идентично первым двум линиям, далее: Абу ‘Усман ал-Магриби → Абу ‘Али ал-Катиб → Абу ‘Али ар-Рудбари → ал-Джунайд ал-Багдади → Сари ас-Сакати → Ма‘руф ал-Кархи, одновременно → Да’уд ат-Та’и → Хабиб ал-‘Аджами → ал-Хасан ал-Басри → ‘Али б. Аби Талиб → пророк Мухаммад и → *имам* ‘Али ар-Рида → *имам* Муса ал-Казим → *имам* Джа‘фар ас-Садик и далее по двум предыдущим вариантам от *имам*а Джа‘фара ас-Садика (см. схему).

Сочетание нескольких линий требовало особого комментария в отношении лиц, выделявшихся тем, что они или были звеньями не одной цепи духовной преемственности, или воспитали представителей разных *силсил*, или их духовная преемственность не выглядела очевидной. Так, о *шайх*е Абу ‘Али ал-Фармади ат-Туси (1011–1084-85) на полях сочинений или (реже) непосредственно в тексте часто говорится, что он являлся наставником в суфизме не только Йусуфа ал-Хамадани, но и *имам*а Абу Хамида ал-Газали ат-Туси (1058–1111). Сам ал-Газали в Кимийа-йи са‘адат и в Ихйа’ ‘улум ад-дин также говорит, что учился у Абу ‘Али ал-Фармади. Из независимых от Х. источников — «ал-Мунтазам фи та’рих ал-мулук ва-л-умам» Ибн ал-Джаузи, «Шазарат аз-захаб фи ахбар мин захаб» Ибн ал-‘Имада и т.д. — известно также, что ал-Хамадани сильно недолюбливал младшего брата ал-Газали, Ахмада ал-Газали (ум. в 1126 г.), обвиняя его в том, что он не только утратил веру, но и мирского в нем не осталось (намек на гомосексуальную ориентацию Ахмада), и объявляя пламенные речи Ахмада внушенными дьяволом. Эти оскорбительные обвинения не могли не сказаться на отношении старшего ал-Газали, всегда защищавшего Ахмада, к ал-Хамадани. Вероятно, отчасти поэтому ссылки на Абу Хамида ал-Газали при явном копировании отрывков из его многочисленных сочинений поздними последователями ал-Хамадани (например, в Рисала-йи кудсийа и в «Тахкикат» Мухаммада Парсы (1345–1420) из «Кимийа-йи са‘адат» ал-Газали) — довольно редкое явление в традиции Х.

Вторая фигура, выделяемая в *силсил*е Х., — Абу-л-Касим ал-Гургани (ум., вероятно, в 1058 г.). Считается, что он объединил в себе две цепи духовной преемственности. Одна из них восходит к *шайх*у ал-Джунайду ал-Багдади (ум. в 910 г.) и полулегендарному основателю багдадской школы мистицизма Ма‘руфу ал-Кархи (ум. в 815 г.), другая — к Абу Йазиду ал-Бистами (ум. в 848 или 875 г.) и через него непосредственно к шестому шиитскому *имам*у Джа‘фару ас-Садику (ум. в 765 г.). Имя последнего практически всегда сопровождает ремарка, поясняющая, что ал-Бистами родился уже после смерти *имам*а, поэтому имел с ним духовную связь (*нисбат*) и был посвящен его духовной сущностью (*руханийат*). То же самое объяснение приводится и для *шайх*а Абу-л-Хасана ал-Харакани (ум. в 1033-34 г.), родившегося после смерти ал-Бистами.

Наконец, третья фигура в *силсила* Х., требующая особого комментария, — *имам* Джа‘фар ас-Садик. С ним связывают пересечение двух духовных цепей, восходящих, с одной стороны, к его отцу — *имам*у Мухаммаду ал-Бакиру (ум. в 732 или 736 г.) и далее по линии духовно-генетической преемственности шиитских *имам*ов к четвертому «праведному» *халиф*у и первому шиитскому *имам*у ‘Али (ум. от ран в 661 г.) и через него к Пророку, а с другой — через его деда по материнской линии ал-Касима б. Мухаммада б. Аби Бакра ас-Сиддика (ум. ок. 725 г.) к сподвижнику Пророка Салману ал-Фариси (ум. в 655 или 657 г.). Последний был инициирован как самим Пророком, так и первым «праведным» *халиф*ом Абу Бакром ас-Сиддиком (ум. в 634 г.). Комментарии ис-

точников в отношении Джа'фара ас-Садика основываются на сочинении Кут ал-кулуб известного представителя раннего суфизма *шайх*а Абу Талиба ал-Макки (ум. в 993 или 996 г.).

Традиции Х. Представленные линии духовной преемственности (даже если допустить их позднюю искусственную реконструкцию) отражают реальные традиции, существовавшие в исламском мистицизме до возникновения Х. и носившие отличительные признаки принадлежности к той или иной школе, тому или иному учению. Например, практика «громкого» богопоминания (*зикр-и джахр*) в сочинениях Х. связывалась с именем 'Али, а «тихого» (*зикр-и хафи*) — с именем Абу Бакра, практика *муракаба* — с линией и именем Джунайда ал-Багдади и багдадской школой созерцательного мистицизма и т.д. Их включение в традицию Х. являлось показателем общинного самоопределения, выделения себя из массы других суфийских общин, конкурировавших с Х. на территории Хурасана/Хорасана и Мавараннахра: йасавийа, кубравийа, 'ишкийа и т.д. Нисходящая от ал-Гидждувани «центральная» *силсила* в передаче Рашахат также преследовала эти цели. В первую очередь речь идет о традиции духовной преемственности как основе социального оформления общины и о духовно-религиозной практике.

Как уже было сказано, «побочные» линии имели тенденцию к духовному наследованию по принципу генетического родства, от отца к сыну. Такие общины жили более или менее независимо от других, родственных им по духу общин Х.: община 'Али Рамитани обосновалась в Х^варизме/Хорезме под руководством его сына *х^ваджи* Ибрахима; община *амир*а Кулала — в родовом Сухари под началом его сына *амир*а Хамзы, а затем из-за отсутствия наследников мужского пола — сына его старшего брата *амир*а Бурхана; община Мухаммада Парсы (после неожиданной кончины *шайх*а во время *хадж-жа*) — в Балхе под руководством его сына Бурхан ад-дина Абу Насра Парсы (ум. между 1459 и 1461 гг.), после которого к семье Парса на долгие времена отходит пост *шайх ал-ислам*а в Балхе; община первого заместителя Накшбанда и его зятя 'Ала' ад-дина 'Аттара (ум. в 1400 г.) — в Чаганийане под началом сына 'Ала' ад-дина и второго зятя Накшбанда, Хасана 'Аттара (ум. в 1423 г.), и в дальнейшем его сына Йусуфа 'Аттара. Последняя в истории Х. даже получила собственное название по имени 'Ала' ад-дина — *та'ифа* 'ала'ийа. Список можно дополнить наследственной общиной Са'д ад-дина Кашгари (ум. в 1456 или 1458 г.) в Харате/Герате. Та же самая тенденция прослеживается за пределами периода, вошедшего в Рашахат: возникновение семейного клана *шайх*ов Джуйбари, ак-таглык и кара-таглык (белогорских и черногорских *х^ваджей*), и т.д. Данная патриархальная традиция, отнюдь не чуждая исламу, особенно в его шиитской форме, по всей видимости, издревле доминировала не только в центральноазиатском регионе, а с приходом ислама проявилась в формировании различных привилегированных сословий «белой кости» (*ок-суяк*) — *саййид*ов (потомков из рода Мухаммада), *амир*ов, *тура*, *ишан*ов, *махсум*ов, что в суфизме нашло отражение в появлении так называемых наследственных *шайх*ов (*шайх-и мираси*). Возможно, не случайно *силсила* Х. включает шиитскую цепочку из пяти наследственных (хотя формально и по завещанию) *имам*ов. Согласно современным исследованиям, подобная династийность была возможна при заключении эндогамных браков внутри привилегированных сословий и соблюдении правила майората, когда отцу наследовал старший сын. Скорее всего, именно против наследственной преемственности всеми способами выступает автор Рашахат, пытаясь сделать ее отсутствие показателем общинного самоопределения Х.: это отказ наследственным *шайх*ам в «центральной» *силсил*е и отказ первому *халифá* в передаче духовного наследия как противопоставление принципу майората, позднее со всей очевидностью отраженному в наследовании у джуйбарских *шайх*ов. Косвенно осуждение наследственной преемственности выразилось в том, что, использовав Макамат-и амир Кулал, автор Рашахат видит в преемнике Кулала, *амир*е Хамзе, второго сына после *амир*а Бурхана, уведенного Накшбандом в свою общину, тогда как в Макамат-и амир Кулал он назван третьим сыном после второго — *амир*а Шаха. Кроме

того, Кашифи Ва'из акцентирует внимание на случаях перехода учеников из наследственной общины *амир*а Кулала в общину Накшбанда, у которого просто не было потомков мужского пола.

Другая общемусульманская традиция, адаптированная и выделяемая сочинениями представителей «центральной» *силсил*ы Х., — духовное усыновление (*фарзанд-и ма'нави*, *фарзанд-и ханда*) — также противостоит традиции наследования по принципу генетического родства. В частности, передаточное звено между Накшбандом и *х^вадж*ой 'Убайд Аллахом Ахраром (1404–1490), Йа'куб Чархи, обосновывает духовное усыновление, широко практикуемое *шайх*ами Х., традицией Пророка и его приемного сына Зайда б. ал-Харисы.

Статус независимой *силсил*ы обретает в Х. традиция *увайси*, уходящая корнями в доисламский период и воспринятая исламским мистицизмом во всех регионах его распространения. В домусульманской Центральной Азии данная традиция скорее всего была известна под названием *бурхийа*, по имени ее основателя *бабá* Бурха. В исламе ее стали называть по имени йеменского современника Пророка, Увайса ал-Карани, который, ни разу не встречавшись с Мухаммадом, был инициирован, как считается, его духом. Суть традиции *увайси* заключается в отсутствии земного наставника и наличии наставника-духа из почивших пророков и «святых». Среди последних, как правило, можно встретить ал-Хидра/Хизра, относимого мусульманской историей к родовому колену одного из сыновей пророка Нуха (Ной), Саму (Сим), родоначальнику всех арабов. Центральноазиатская версия происхождения Хизра в передаче «Фасл ал-хитаб» Мухаммада Парсы и «Абдалийа» Йа'куба Чархи, наделяя первого *кунь*ей Абу-л-'Аббас, связывая его через трех передатчиков с Нухом и называя пророка Илйаса дядей Хизра, выглядит весьма условной: Малакан б. Билийан/Илийан б. Шам'ан б. Сам б. Нух. Арабоязычная мусульманская традиция, туманно называя имя, отводит ему более определенное место среди потомков Малакана и Фалига (Фалек): Билийа/Илийа б. Малакан б. Фалиг б. 'Абир (Евер) б. Шалих (Сала) б. Арфахшад (Арфаксад) б. Сам б. Нух. Наряду с другими *шайх*ами «центральной» *силсил*ы ее два ключевых звена — ал-Гидждувани и Накшбанд — отчетливо соотносятся с традицией *увайси*: первый благодаря общению с Хизром становится основоположником практики «тихого» богопоминания (*зикр-и хафи*), второй общением с духом ал-Гидждувани приблизительно спустя полтора века возрождает эту практику и так же, как в свое время ал-Гидждувани, делает ее отличительным признаком своей общины.

Принципы духовно-религиозной жизни. Кроме упомянутого «тихого» *зикр*а ал-Гидждувани в сочинениях «центральной» *силсил*ы приписывают восемь принципов духовно-религиозной жизни. Первые четыре из них касаются условий духовного роста, а вторые четыре — практики тихого, внутреннего богопоминания. Эти восемь принципов, как считается, были затем дополнены тремя принципами Накшбанда: «осознание времени» (*вукуф-и замани*), «осознание исчисления» (*вукуф-и 'ададi*) и «осознание сердца» (*вукуф-и калби*).

В названиях принципов ал-Гидждувани привлекает внимание полное отсутствие арабизмов, даже повсеместно употреблявшийся арабоязычный термин *зикр* заменяется малоупотребительным персидским эквивалентом *йадкард*, несмотря на то что в эпоху ал-Гидждувани арабский язык в ираноязычном этнолингвистическом регионе только-только начинал сдавать свои позиции. Видимо, указанные принципы в арабской форме так или иначе бытовали в суфийской среде до 'Абд ал-Халика и были просто заменены им (или, скорее, его последователями) их персидскими эквивалентами, став таким образом показателями общинной принадлежности Х. На эти же мысли наталкивают комментарии к принципам, где некоторые из них уже явно соотнесены с известными арабскими эквивалентами: *йадкард–зикр*, *нигахдашт–муракаба*, *йаддашт–мухафаза* или *мушахада* и т.д. Аналоги принципам ал-Гидждувани можно вычленить в двух сочинениях Мухаммада ал-Газали — арабоязычном Ихйа' 'улум ад-дин и персоязычном Кимийа-йи са'адат, автор которых проходил обучение у того же учителя, что и наставник ал-Гидждувани — Йусуф ал-Хамадани, т.е. у Абу 'Али ал-Фармади ат-Туси.

Более того, благодаря одному из самых ранних сохранившихся фрагментов Кимийа-йи са'адат (Рук. В 4612 из коллекции СПбФ ИВ РАН, переписан в первой половине XII в.) известно, что почетное прозвище *х^ваджа* («господин»), использование автором при упоминании Абу 'Али ал-Фармади и его учителя Абу-л-Касима ал-Гургани, как и форма множественного числа этого термина — *х^ваджаган* («господа»), было распространено уже в середине XI в., по крайней мере в г. Тусе и его окрестностях, т.е. задолго до появления «официальных» бухарских Х.

Таким образом, традиции, из которых заимствованы указанные принципы, со всей очевидностью прослеживаются в восходящей *силсиле* Х. В отношении дополнений Накшбанда достаточно сказать, что в сочинениях «центральной» *силсилы* «осознание исчисления» (*вукуф-и 'адади*) напрямую увязывается с азами божественного знания (*'илм-и ладуни*), т.е. того знания, которое ал-Гидждувани задолго до Накшбанда приобрел в общении с Хизром вместе с «осознанием исчисления». Сам же Баха' ад-дин, по одним источникам, не считал *вукуф-и замани* и *вукуф-и 'адади* обязательными условиями (*шарт*), по другим — придавал им особое значение.

В ранних сочинениях общин «побочных» линий Х. принципы ал-Гидждувани упоминаются лишь частично, и одновременно там прослеживается другое, по сравнению с Рашахат, понимание некоторых из них или полное их игнорирование (Макамат-и амир Кулал) либо их замена на иные принципы. Последнее особенно явно отражено в первом поколении Х., где вопреки принципу «уединения в обществе» (*халват дар анджуман*) практикуется 40-дневное затворничество (*чилла*), и в сочинении, приписываемом самому 'Али Рамитани, — Рисала-йи Хазрат-и 'азизан, где автор вводит свои 10 обязательных условий (*шарт*) Пути. В свою очередь, община 'Ала' ад-дина 'Аттара, являясь, казалось бы, непосредственной преемницей учения Накшбанда, стала известна благодаря широкому введению практики *рабита* и *муракаба*, которые ставились выше, чем *зикр*, и не требовали постоянного присутствия *шайха* рядом с практикующим. В общинах *амира* Кулала и 'Али Рамитани очень часто наблюдается отход от практики «тихого» *зикра* в пользу публичного (*зикр-и 'алани*), или «громкого» (*зикр-и джахр*), что, вероятно, могло служить одним из внешних показателей принадлежности общины традиции наследственной преемственности, ибо повсеместно конкурентное окружение Х., представленное наследственными общинами йасавийа и 'ишкийа, придерживалось именно «громкого» богопоминания. Таким образом, говорить о какой-то общей ритуальной практике, которая объединяла бы последователей ал-Гидждувани, не приходится: каждая община пыталась создать свое представление о традиции Х., ставя во главу угла выделение своей общины из массы других суфийских общин и обосновывая собственное право на законное существование в рамках *шари'ата*. То же самое относится и к социальной организации общин Х., распадавшихся после смерти ключевых фигур на локальные семьи, действовавших вне рамок какой-либо строгой иерархической структуры и имевших между собой скорее горизонтальные, чем вертикальные связи.

Взаимодействие с другими братствами. Сочинения «центральной» *силсилы* рисуют отношения Х., *шайхов* кубравийа и йасавийа (с последними Х. связывал духовный прародитель — ал-Хамадани) как мирное сосуществование, а изредка высвечивающиеся конфликты разрешаются в них всегда в пользу последователей Х. Об основателе братства накшбандийа говорится, что какое-то время он обучался у тюркских *ата*. *Х^ваджа* Ахрар, согласно этим источникам, возводил одну из цепей своей духовной преемственности к тюркским *шайхам* (с которыми был в кровном родстве), вообще считавшим *х^ваджу* Ахрара своим воспитанником. Таким образом, вполне закономерно Ахрар (наряду с ал-Гидждувани и Накшбандом) становится третьей ключевой фигурой в «центральной» *силсиле*, связанной с йасавийа. Однако, согласно тюркским источникам, в частности Ламахат мин нафахат ал-кудс, Ахмад ал-Йасави возводил свою независимую от Х. *силсилу* (помимо Йусуфа ал-Хамадани), с одной стороны, к старцу Арслан-*бабу* — прародителю тюркских *шайхов* — и *халифу* 'Али, а с другой — к *шайху* Шихаб ад-дину ас-Сухраварди (1145–1234-35). Можно пред-

положить, что по крайней мере до *х^ваджи* Ахрара отношения между Х. и йасавийа не были столь безоблачными, как это представлено поздней традицией Х. Если следовать ей, то практика тюркских *шайх*ов отличалась только «громким» *зикр*ом, тогда как в действительности они практиковали «громкие» радения (*сама'*), сорокадневное уединение (*халват арба'ин, чилла*) и многое другое, против чего время от времени выступали *шайх*и Х.

Письменное наследие. В целом можно сказать, что *шайхи* Х. не ленились писать и, ориентируясь на своего основателя 'Абд ал-Халика, оставили довольно богатое письменное наследие, которое накапливалось по нарастающей. Скорее всего, это опять-таки обусловливалось ужесточением конкуренции в период после монгольского завоевания, ослабившего позиции ислама, попытками отстоять свое ви́дение суфизма и право на законное существование как среди генеалогически родственных общин, так и среди явных конкурентов. Традиционно сочинения в жанре житийной литературы (*макамат, тазкира, манакиб*) создавались учениками и последователями уже после смерти их наставников, богословские же изыскания на благо общины (как правило, в виде посланий, *рисала*) только приветствовались. Очевидно, что агиографические сочинения представителей «центральной» *силсилы*, в первую очередь «Рашахат» Кашифи и отчасти «Нафахат ал-унс мин хазарат ал-кудс» 'Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492) (если не считать их прямым социальным заказом *х^ваджи* Ахрара), были призваны упорядочить нисходящую *силсилу* и сделать ее значимой, выделив общие принципы духовно-религиозной жизни, включить в нее *шайх*ов йасавийа как ветвь и дальних родственников Х. и одновременно отмежеваться от традиции наследственной преемственности, свойственной многим суфийским общинам Центральной Азии, и всего связанного с ней (например, громкого богопоминания).

Из сочинений *шайх*ов Х.-накшбандии помимо многочисленных трудов Кашифи и Джами выделяются суфийские трактаты Са'д ад-дина Кашгари и *х^ваджи* Ахрара, оригинальные работы *факих*ов и *'алим*ов Мухаммада Парсы и Йа'куба Чархи.

Лит-ра: *ал-Бухари*. Маслак; *Йа'куб Чархи*. Абдалийа / Рук. СПбГУ № 386, 312а–316б; *он же*. Унсийа / Рук. СПбГУ № 386, 232а–242а; *Мухаммад б. Хусайн б. 'Абд Аллах Казвини*. Силсила-нама-йи х^ваджаган-и накшбандийа / Рук. СПбФ ИВ РАН, D290; *Кашифи*. Рашахат, 21–27, 40–45, 63–64, 79–92; *ат-Табари*. Та'рих, I, 216–217, 222; *Мухаммад ал-'Алим ас-Сиддики ал-'Алави*. Ламахат мин нафахат ал-кудс. Ст. Таш., 1327/1909, 21, 87; *'Али Рамитани*. Рисала-йи Хазрат-и 'азизан // *Салих б. Мубарак ал-Бухари*. Макамат-и хазрат-и х^ваджа Накшбанд / Абу-л-Мухсин Мухаммад-Бакир б. Мухаммад 'Али. Бухара, 1910, 25–35; *ал-Газали*. Эликсир счастья, V–XVI; *Шихаб ад-дин б. бинт амир Хамза*. Макамат-и амир Кулал / Пер. с перс. О.М.Ястребовой // Мудрость суфиев, 27–270; *Р.Р.Рахимов*. Концепция лидерства в культуре таджиков. Традиция и современность // Этнические аспекты власти: Сб. статей. СПб., 1995, 138–188; *Хисматулин*. Практика, 18–34; *он же*. О сочинении «Эликсир счастья» Абу Хамида ал-Газали ат-Туси // СНВ. 1998, XXX, 204–228; *он же*. Суфизм. СПб., 1999, 49–67; *Д.ДиУис*. *Маша'их-и турк* и Х^ваджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа // Суфизм, 211–243; *он же*. Истоки Х^ваджаган и критика суфизма: риторика по поводу общинной уникальности в *Манакиб х^ваджи* 'Али 'Азизана Рамитани // Там же, 244–274; *Ю.Пауль*. Доктрина и организация Х^ваджаган-Накшбандийа в первом поколении после Баха' ад-дина // Суфизм, 114–199; *он же*. *Маслак ал-'арифин*: один документ к ранней истории Х^ваджаган-Накшбандийа // Там же, 200–210; *Ахмад Муджахид*. Маджму'а-йи асар-и фарси-йи Ахмад-и Газали. 2-е изд. Техран, 1370/1991, 100; *D.DeWeese*. An "Uvaysi" Sufi in Timurid Mawarannahr: Notes on hagiography and the taxonomy of sanctity in the religious history of Central Asia // PIA. 1993, 22, 1–36; *он же*. The Masha'ikh-i Turk and the Khojagan: rethinking the links between the Yasavi and Naqshbandi Sufi traditions // JIS. 1996, 7:2, 180–207; *он же*. Khojagani origins and the critique of Sufism: the rhetoric of communal uniqueness in the Manaqib of Khoja 'Ali 'Azizan Ramitani // Islamic Mysticism Contested / F. de Jong & B. Radtke. Leiden, London, Köln, 1999, 492–519; *Jürgen Paul*. Maslak al-'arifin. Ein Dokument zur frühen Geschichte der Hwajagan-Naqšbandiya // HBO, 25/98, 172–185; *он же*. Doctrine, 5–69; *A.Khismatulin*. Kimiya-yi Sa'adat by Abu Hamid al-Ghazali al-Tusi: some textual observations // MO. Vol. 5, № 3. September 1999, 1–26.

А. Х.

Хикмат (араб.-перс.; тюрк. *хикматлар*, «премудрость», «мудрые изречения») — название четверостиший в сборнике стихов

(*Диван-и хикмат*), приписываемом *х*^{в}*адже* Ахмаду ал-Йасави (ум. в 1166-67 г.). Однако вычленение в известных редакциях сборника достоверно принадлежащих ему стихов представляется невозможным: на протяжении 500 лет после его смерти многие поколения последователей основанного им братства писали Х. от имени Ахмада ал-Йасави. Авторы новых Х., следуя суфийским этическим нормам, регламентирующим особое почтение к Первоучителю, приписывали ему свои стихи, стараясь вложить в его уста сентенции, мудрые советы и т.п. Некоторые именитые *шайх*и этого братства (Хаким-*ата*, *шайх* Худай-*дад* и др.) писали Х. от своего имени, однако значительная часть этих четверостиший вошла в многочисленные редакции сборника и стала восприниматься как часть Х. Ахмада ал-Йасави.

Как и ранние религиозные традиции йасавийа, Х. изначально передавались, видимо, изустно. Письменная фиксация сборников (как и вообще упоминание о них в источниках) относится к эпохе Тимуридов. Это отразилось на языке Х. — в значительной степени они утратили свою архаичную (восточнокараханидскую) основу. Не исключены искажения Х. или прямые интерполяции в них, появившиеся в результате изменения религиозно-идеологической и политической обстановки в регионе со времени смерти Ахмада ал-Йасави. С распространением влияния йасавийа к простым по звучанию тюркским стихам добавляются четверостишия с более сложной арабо-персидской метрикой (*'аруд*); появились также персоязычные Х. В результате сложились различные варианты сборников (с неодинаковым количеством Х.), которые в процессе переписки в разных регионах получали своеобразное звучание в зависимости от местной языковой ситуации. Тем не менее поэтический стиль Х. сохранялся вплоть до начала XX в.

В сочинениях, написанных как йасавийскими, так и накшбандийскими авторами в Мавараннахре и соседних регионах, Х. нередко становились предметом специальных комментариев, к ним обращались как к емким и ярким иллюстрациям суфийской этики, сложных переживаний *суфи*я на различных этапах духовного самосовершенствования, исключительной аскезы, в них искали и находили примеры для подражания.

Х. были и остаются основой всех видов йасавийского *зикр*а (*арра*, *занги*, *зикр-и зар* и т.д.): стихи распевают (часто под музыкальный аккомпанемент) на фоне многократно повторяемых формул богопоминания, задающих определенный ритм.

Примерно так же женщины совершают обряд *хикмат-хонлик* (тюрк.; перс.-тадж. — *хикмат-хвани*). До недавнего времени подобные ритуальные песнопения на тексты Х. они проводили на *мазар*ах знаменитых суфийских (не обязательно йасавийских) *шай-х*ов: Занги-ата (Ташкент), самаркандский Мийанкаль (*шайх*а Худай-*дада*), Катта Лангар (р-н Кашка-дарьи) и др. Опытные и начитанные *отин-ойи* сопровождали этот ритуал подробными комментариями, разъясняя «сокровенный» смысл Х.

За последнее время Х. многократно изданы (в Узбекистане, Казахстане, Туркмении), наблюдаются попытки возродить традицию *хикмат-хонлик*.

Лит-ра: *Кашифи*. Рашахат, 17–23, 31–30; *Мухаммад ал-'Аллам ас-Сиддик ал-'Алави*. Ламахат мин нафахат ал-кудс. Рук. ИВ АН РУз, № 495, $79^{а,б}$, $84^{а,б}$, $99–100^{б}$, $115^{б}$; *Ахмад Ясави*. Девони Хикмат. Нашрга таёрловчи Р.Абдушукуров. Таш., 1991; *Залеман*. Легенда, 105–107, 109, 147; *А.К.Боровков*. Очерки истории узбекского языка (определение языка хикматов Ахмада Ясеви), I // СВ. 1948, 5, 229–250; *M.F.Köprulu*. Ahmed Yesevi // Islam Ansiclopedisi. I Čilt. İstanbul, 1985, 159–161; *D.DeWeese*. Yasavian legends on the Islamization of Turkistan // Aspects of Altaic Civilization. III. Bloomington, Ind., 1990 (Proceedings of the Thirteenth Meeting of the Permanent International Altaistic Conference. Indiana University, 1987. Ed. D.Sinor), 2, 4–5.

Б. Б.

Хиндустани (он же *домла* Хиндустани, Хаджжи-*дада*, Маулави) — крупнейший теолог-ханафит Ферганской долины и Таджикистана Мухаммаджан Рустамов (1892–1989). Родился в селении Чарбаг (недалеко от Куканда/Коканда) в семье довольно известного в регионе *факих*а *хаджжи* Рустама Коканди. Учился у кокандских *мударрис*ов (Мухаммад Амин, *мулла* Ишан-кул) в *мадрас*е Минг-Айим, примерно с 1913 г. — в

Бухаре, в *мадрасе* при *ханаке* Ишан Сайахсин, затем у знаменитого балхского ученого Мухаммад Гаус Саййид-*зада*, после смерти которого (1921 г.) продолжил свое основательное многолетнее образование в одной из *мадрас* Кашмира (отсюда его *нисба*), там же он освоил урду и хинди. В 1928 г. Х. совершил *хаджж* и через год вернулся домой, где в периоды религиозных чисток (с 1933 по 1953 г.) его трижды арестовывали; в общей сложности он провел в ссылке в разных районах России восемь с половиной лет. В 1943 г. *домла* Х. был призван в армию, ранен под Минском (конец 1944 г.) и комиссован. С середины 50-х гг. и почти до конца своей жизни он служил *имамом* в мечети *маулана* Чархи (Душанбе), там же умер и похоронен.

Примерно в конце 50-х гг. Х. организовал нелегальное обучение (*худжра*) небольшой группы своих прихожан. Со временем количество обучающихся возросло, среди них были ныне известные в регионе и особенно в Фаргане/Фергане мусульманские деятели. Помимо преподавания Х. занимался литературным творчеством — писал трактаты, комментарии к религиозным сочинениям и мистической поэзии. Наиболее капитальный его труд — шеститомный комментарий к Корану (на узбекском языке), завершенный в 1984 г. и рассчитанный, по словам автора, на молодых студентов-богословов и простых мусульман, испытывающих трудности в понимании Священной книги. Сохранились другие богословские сочинения Х. (Ишарат ас-саббаба, Панд нама-йи хазрат-и Маулави), его переводы (на узбекский и таджикский языки) с комментариями известных трактатов (Касида ал-Бурда ли-л-Бусири, Маулуд ан-Наби ли-л-Барзанджи, Шарх-и Касида-йи Амали). Особый Интерес представляют аудио- и видеозаписи его наставлений (*ва'з*), бесед с учениками, диспутов.

Последние 10–12 лет жизни Х. неоднократно вступал в публичные и письменные диспуты с группой '*улама*' Ферганы и Таджикистана (в том числе со своими бывшими учениками), которые, по его мнению, стали отходить от догматов и религиозной практики ханафитов. Так, он считал нецелесообразным менять некоторые правила *намаза*: положение рук при *такбире* (*раф' ал-йадайн*) и в ритуальной позе *кийам*, произнесение *амин* про себя (*махфи*), а не вслух (*джахр*), как предлагали его оппоненты, и т.д. Х. резко выступал также против попыток признать «неисламскими» такие обычаи, как чтение определенных *айат*ов Корана и молитв (*ду'а'*) за упокой души и прощение умершего, за исцеление больного человека и даже животных (*рукйа*; тюрк. *дам солмок*), почитание «святых» (*вали*, мн.ч. *аулийа'*) и поклонение их могилам, и т.д.

С другой стороны, Х., исходя из ханафитских предписаний и установок, отвергал политические притязания своих оппонентов. В частности, он полагал, что в периоды сталинских репрессий и гонений на религию ему, как и многим другим '*улама*', удалось выжить именно благодаря упованию на волю Аллаха (*таваккул*), способности терпеливо и покорно переносить невзгоды (*ас-сабр*) и что все беды были ниспосланы Богом для испытания твердости веры. Вознаграждением за эти качества, считал Х., явилась либерализация религиозной политики государства в начале перестройки (открытие мечетей, возможность свободно исполнять *намаз* и т.п.). Менее предпочтителен для него насильственный способ борьбы за веру (*ал-джихад ас-сагир*), к которому следует прибегать лишь в том случае, когда есть уверенность в успехе. Обрекать же себя и других мусульман на бессмысленную гибель от руки более сильного противника — еще больший грех, чем бездействие. Исходя из этого, мирные предложения «неверных», равно как и либеральное отношение светского государства к мусульманам, следует принимать положительно. Взгляды, противоположные этим, по мнению Х. — ханафитским, положениям, он характеризовал как ваххабитские. По существу, спор шел о разном толковании *джихада*: местные религиозные «реформаторы» считали религиозной обязанностью (*фард*) объявление *джихада* не только светской власти в мусульманской стране, но и другим членам мусульманской общины (*умма*), не разделяющим их взгляды. Х. крайне отрицательно относился к «импортированным» идеям очистить ислам, исходившим от идеологов религиозно-политических движений в мусульманских стра-

нах. «Неправоверность» этих идей он показал в своем сатирическом произведении Хаджвийа-йи Мухаммад ʻАбду, в котором с изрядной долей иронии высмеял ведущего египетского идеолога религиозно-политического движения «Братья-мусульмане» Мухаммада ʻАбду.

В этом отношении показательны также два последних трактата Х., написанных в ответ на анонимные письма с каверзными вопросами по догматике ислама. Х. обвиняли в конформизме, в отказе признать законной вооруженную борьбу (*газават*) *моджахедов* (араб. *муджахид* — «сражающийся за веру») Афганистана, в полной индифферентности к политической деятельности «за возрождение ислама» и т.п. Оба сочинения остались без названия. Первое из них (незавершенное) — это небольшая историческая справка о «*мазхабе* заблудших», т.е. о ваххабитах, с краткой характеристикой догматических и обрядовых установок Мухаммада б. ʻАбд ал-Ваххаба. Другое сочинение — собственно «Ответы» на заданные вопросы, которые Х. характеризует как ваххабитские, хотя это определение не всегда соответствут догматическому и обрядовому пуризму и политическим притязаниям активизирующихся в регионе фундаменталистов.

Таким образом, Х. первым прилагал определение *ваххабийа* к зарождавшемуся в советских республиках Средней Азии исламскому движению. Его огромный религиозный авторитет и обширные знания способствовали повсеместному закреплению названия «ваххабиты» не только за Рахматуллахом-ʻ*аллама*, ʻАбдували-*кари* и их последователями, но и за более поздними религиозными группировками. Сначала этот термин приняли некоторые ханафитские богословы-традиционалисты, затем он закрепился в среде рядовых мусульман и даже в официальных кругах (например, в идеологических отделах партийных комитетов, КГБ), став фактически обвинительным ярлыком.

К настоящему времени письменное и устное (аудио- и видеозаписи) наследие Х. не издано и должным образом не изучено.

Лит-ра: *Бабаджанов, Муминов, Олкотт.* Мухаммаджан Хиндустани, 43–59.

Б. Б., М. Кам.

Худжра (араб., «комната») — термин, который в центральноазиатском регионе в советский период использовали для обозначения нелегального способа религиозного обучения, появившегося вследствие планомерного закрытия традиционных мусульманских школ (*мактаб, мадраса*). Насколько известно, первые Х. появились еще в конце 30-х гг. в городах Ферганской долины (в частности, в Узганте/Узгенде, Оше и Намангане) и в Ташкенте. Занятия проходили тайно, рано утром или по ночам, в домах учащихся, а иногда их знакомых. По соображениям конспирации адрес для очередного сбора преподаватель сообщал за час-два до начала занятия. Упор делался на самостоятельные занятия, ограничивалось число учащихся в одной Х. (от двух до шести-семи). Реже создавались детские и женские группы, занятия в последних фактически сливались с так называемыми собраниями (*маджлис*, араб.), которые проводили *отин-ойи*. В перестроечный период Х. создавались повсеместно, почти во всех крупных городах региона, занятия стали более частыми и открыто проводились при мечетях. Количество учащихся в Х. увеличилось (до 20 в одной), их стали объединять в группы в зависимости от уровня знаний.

Программа обучения зависела от подготовки преподавателя (*дамулла/домла* или *отин-ойи*). Одни ограничивались привитием навыков чтения Корана (*кира'ат*) и элементарных знаний арабской грамматики (особенно в женских Х.), другие включали в курс обучения традиционные богословские предметы. Так, курс обучения в Х. знаменитого *домлы* Мухаммаджана Хиндустани (который обычно набирал уже частично подготовленных юношей) включал следующие предметы: высший курс арабской грамматики, синтаксиса и морфологии (изучали ал-Кафийа, Шарх-и Джами и т.д.), хадисоведение, Коран, догматику (*ал-ʻака'ид*) (изучали «ал-Фикх ал-акбар» Абу Ханифы, «ал-ʻАкида» ан-Насафи и т.д.), мусульманскую юриспруденцию (*ʻилм ал-фикх*), логику (*ʻилм ал-мантик*), этико-дидактические дисциплины (*ал-адаб*) (изучали «Маснави-йи маʻнави» Руми, произведения Бедиля и других поэтов-мистиков), мусульманскую космогонию и историю, медицину (изучали «ал-Канун»

Ибн Сины), астрологию и астрономию (*'илм ан-нуджум*), ораторское искусство (*'илм ан-нутк*) с правилами использования логических построений и системами доказательств. Не все крупные местные *мадрас*ы средневековья имели такой широкий набор дисциплин. В некоторых Х., организованных местными религиозными «реформаторами», изучали нелегально завезенные сочинения идеологов религиозно-политических движений и партий (в частности, ал-Ихван ал-муслимин, Хизб ат-тахрир ал-ислами), действующих в арабских странах.

Х. содержались за счет подношений родителей студентов или других мусульман. Во второй половине 80-х — начале 90-х гг. поступавшие денежные средства расходовались на организацию оптовой торговли, часть полученных от нее доходов использовалась на приобретение учебного инвентаря, улучшение условий быта *мударрис*ов и учащихся.

В настоящее время почти во всех странах центральноазиатского региона Х. (особенно женские) продолжают функционировать, хотя их программы в большинстве случаев включают в себя лишь обучение правильному чтению Корана и начальные религиозные знания. В Узбекистане (в соответствии с новыми законами о религиозных организациях и учебных заведениях) обучение в Х. вновь запрещено.

Б. Б.

Хузайфа б. ал-Йаман — один из сподвижников пророка Мухаммада, именем которого названа построенная в 1996–1997 гг. в Казани мечеть (архитектор В.Е.Белицкий, инженер А.Г.Хайрутдинов). Двухэтажная, с цокольным освещенным этажом, с раздельными входами и поэтажными залами для мужчин и женщин, купольная мечеть с осевым расположением минарета с северной стороны. Вход в мечеть для мужчин расположен с северного торца. По оси входа размещен ствол минарета, вокруг которого устроена лестница на второй этаж. Вход для женщин — на восточном фасаде. Вокруг женского и мужского вестибюлей группируются гардеробы, комнаты для омовений и служебные помещения. Женский зал, расположенный в южной половине первого этажа здания, несколько заглублен в землю и освещен на южном фасаде пятью окнами. Центральное из них — в полукруглом *михрабе*. В северной половине цокольного этажа расположены учебные комнаты, небольшой зал и служебно-технические помещения. На второй этаж с основным молельным залом ведет трехмаршевая лестница из мужского вестибюля и двухмаршевая лестница в юго-восточном углу зала из женской части. Вытянутый в продольном направлении зал в южной части расширен симметричными трапециевидными пристройками под односкатными кровлями, приподнятыми к центру мечети. Аналогичную форму имеют пристройки в северной половине зала с восточной и западной стороны. Помещения освещены высокими, узкими окнами с треугольным завершением. Полукруглый *михраб*, фланкированный выступами стен, покрыт односкатной крышей. В центре зала четыре квадратного сечения колонны несут большой восьмигранный стрельчатый купол на освещенном барабане.

С северной стороны к объему зала примыкает четырехъярусный минарет под невысоким шатром. Ступенчато-ярусная композиция минарета завершена небольшим световым фонарем *азанчи* и шатром. Сложно расчлененный объем мечети на северной стороне дополнен одноэтажной пристройкой аванвестибюля с угловым скошенным навесом над входом.

Мечеть Х. б. ал-Й. — современное культовое сооружение с традиционным планировочным решением и ступенчато-ярусными, сильно расчлененными формами с мотивами восточной архитектуры. Оформление фасадов выдержано в строгой современной манере без декора.

Х. Н.

Хусаинов (Хусайнов), **Мухаммад-джан** (Мухамеджан) (1756–1824) — видный религиозный и государственный деятель, председатель (*муфтий*) ОМДС. Родом из Уфимского уезда (ныне Кармаскалинский район Республики Башкортостан). Высшее религиозное образование получил в *мадрас*ах Сеи-

товского посада (Каргалы), Оренбурга, Бухары и Кабула. С 1785 г. состоял проповедником (*ахун*ом) при Оренбургской пограничной комиссии, в том же году по указу Екатерины II получил звание «первого *ахун*а края». В его обязанность входила выдача разрешений на строительство мечетей и присвоение религиозных званий. В сентябре 1788 г. указом Екатерины II назначен *муфти*ем, председателем ОМДС и занимал эту должность до конца своей жизни. Х. М. — автор проектов преобразования ОМДС в Центральную мусульманскую коллегию с региональными филиалами, создания сети религиозных учебных заведений с преподаванием светских дисциплин. Сторонник авторитарного правления, при нем заседатели были отстранены от принятия решений. Добился повышения компетенции ОМДС в семейно-брачных и имущественных делах, принятия в 1811 г. положения, по которому *муфти*ев могли судить только в Правительствующем Сенате после доклада императору. Был проводником внутренней политики Екатерины II в Поволжье и Приуралье. Принимал активное участие в реализации внешней политики Российской империи на Востоке и Кавказе. Неоднократно возглавлял правительственные делегации, выезжавшие в Малый и Средний *жузы* для переговоров с казахскими *хан*ами и *султан*ами. Х. М. удалось добиться от верхушки казахского общества признания «духовной власти» российского *муфтия*. При его содействии в 1797 г. для управления Малым *жуз*ом учреждается Ханский совет, которым фактически руководил он; Х. М. склонил казахских *султан*ов выбрать *хан*ом лояльного к России Айчувака. В 1793 г. в Кабарде Х. М. по поручению правительства организовывал у горских народов родовые суды и расправы и принимал присягу на верность России. В 1805 г. участвовал в «секретной комиссии по делам туркмен». Состоял членом Вольного экономического общества и почетным членом Совета Казанского университета. Имел обширное помещичье хозяйство, недвижимость в Уфе и Оренбурге.

Лит-ра: *Уметбаев*. В память столетия, 32; *Азаматов*. Духовное собрание, № 4, 187–197, № 5, 166–182.

Д. Аз.

Хусайнийа (1) — первое в Оренбургском крае высшее мусульманское учебное заведение (*мадраса*), организованное на основе новейших по тем временам достижений мировой педагогической науки. Официально открыто в январе 1891 г. в Оренбурге по инициативе и на средства татарских купцов — братьев Ахмад-*бая* (1837–1906), Гани-*бая* (1839–902) и Махмуда (1839–1910) Хусайновых и названо в их честь. По некоторым данным, *мадраса* фактически существовала с 1889 г. Цель школы — подготовка кадров духовной и светской интеллигенции на базе общего среднего образования. Сначала в программе Х., рассчитанной на 10 лет, преобладали светские дисциплины: татарский, арабский и русский языки, история, математика, география, физика, химия, педагогика, бухгалтерия и др. Затем в силу традиций и в стремлении конкурировать с признанными центрами духовного образования мусульман в России братья Хусайновы в программе *мадрас*ы усилили внимание к изучению богословия, и учебный курс был продлен до 14 лет. С тех пор первые 3 класса составляли начальное отделение (*ибтидаи*), следующие 4 — среднее (*рушди*), еще 4 следующих— подготовительное к высшему (*игъдадийа*, араб. *и'дадийа*) и последние 3 — высшее (*галийа*, араб. *'алийа*) отделение. По уровню благоустроенности, составу преподавателей, постановке преподавания отдельных предметов *мадраса* Х. не имела себе равных во всей России. Этому способствовало прежде всего ее прочное материальное положение. Ахмад-*бай* пожертвовал на нужды просвещения окрестных мусульман огромный *вакф* в 500 тыс. руб., с которого Х. получала ежегодно доход от 18 до 25 тыс. руб. В 1905 г. *мадраса* переехала в специально выстроенное трехэтажное каменное здание с прекрасно оборудованными учебными кабинетами, библиотекой и пансионатом. К преподаванию в школе привлекались авторитетные педагоги, нередко авторы нескольких учебников, учебных пособий и научных трудов. В разные годы в Х. преподавали Ризаэтдин Фахретдинов, Муса Бигиев, Закир Кадыри, Фатых Карими, Джамалетдин Валиди (Валидов), Габдрахман Сагди и др. Штат учащихся (*шакирд*ов) был определен в 120–130 человек, но обычно их было больше. За

обучение взималась плата, которая была дифференцированной в зависимости от состоятельности родителей *шакирд*ов (до 100 руб. в год). В *мадрас*е Х. учились посланцы многих мусульманских народов Российского Востока: татары, башкиры, казахи, узбеки, киргизы, кумыки, каракалпаки и др. В общей сложности за тридцать с лишним лет в Х. обучалось более двух тысяч *шакирд*ов, которые затем сыграли заметную роль в общественной и культурной жизни российских мусульман. Учащимися Х. были будущие поэты и писатели (М.Джалиль, М.Бурангулов), артисты (И.Кудашев-Ашказарский, А.Зубаиров), композитор Дж.Файзи, государственные и общественные деятели (А.Давлетшин, С.Атнагулов) и т.д. Богатой и разнообразной была культурная жизнь Х.: работали ученические кружки, действовали курсы повышения квалификации учителей, устраивались литературно-музыкальные вечера, диспуты. *Мадраса* Х. просуществовала до 1919 г., когда она была преобразована в Учительский институт им. Хусайновых, на базе которого через год были созданы 4 самостоятельных института народного образования: татарский, башкирский, киргизский (казахский) и восточный.

Лит-ра: *Валидов*. Очерк, 92–97; *Фархшатов*. Народное образование, 87, 89, 93; *Р.А.Утябай-Карими*. Медресе «Хусаиния» // БКЭ, 392; *Г.Хосэйенов*. «Хосэйениэ» мэдрэсэһе // Ватандаш. Уфа, 1997, № 7, 122–128.

М. Ф.

Хусайнийа (2) — туркистанская и североmaвараннахрская ветвь муджаддидии. Эпоним муджаддидийа — накшбандийский *шайх* из Индии, *муджаддид ал-алф ас-сани* («Обновитель второго тысячелетия») Ахмад Сирхинди (ум. в 1624 г.). Название хусайнийа пошло от имени основателя этой ветви *халифы* Хусайна (ум. в 1833-34 г.). В своих отношениях с правителями династии Мангитов/Мангытов (1758–1920) он в целом проявлял конформизм и всячески поддерживал их попытки опираться только на *шари'ат* во всех сферах государственной жизни, и в особенности во взаимоотношениях с многочисленными узбекскими племенами. В источниках приводится следующая линия духовной преемственности Х.: (линия х^{в}аджаган-накшбандийа) — 'Убайд Аллах Ахрар (ум. в 1490 г.) — *маулана* Захид Вахшувари (ум. в начале XVI в.) — *маулана* Дарвиш (ум. в начале второй половины XVI в.) — *маулана* Х^{в}аджаги Имканаги (ум. в 1601 г.) — *х^{в}аджа* Баки би-л-Лах — Ахмад Сирхинди (Имам Раббани) — *саййид* Мухаммад — *шайх* 'Абд ал-Ахад — *маулана* Мийан 'Абид-*шайх* — Муса-*хан* х^{в}аджа-йи Дахбиди (ум. в 1776-77 г.) — *халифá* Сиддик (ум. в 1795 г.) — *халифá* Хусайн — *халифá* 'Абд ас-Саттар б. *халифá* Хусайн (ум. в начале второй половины XIX в.) — *халифá* Мухаммад-Салих — *халифá* Мухаммад-Амин — *халифá* 'Абд ал-Вахид (ум. в 1940 или 1941 г.).

Х. — одна из немногих ветвей накшбандии, которой удалось продолжить свою деятельность при советской власти. Один из ее *шайх*ов, *халифá* 'Абд ал-Вахид Туркистани по прозвищу *Халифа*-йи Ишан *Бабá*, происходил из деревни Куш-ата, или Кушчи-ата, расположенной в 15–17 км северо-восточнее г. Туркестан. При правителе мангытской династии 'Абд ал-Ахад-*хан*е (1885–1910) он получил *иршад* (письменное разрешение самостоятельно набирать учеников) от бухарского *шайх*а *халиф*ы Мухаммад-Амина и вернулся в свой родной *кишлак*. О нем мало что известно, а рассказываемые истории в основном заключаются в том, что не раз являвшиеся к нему (с намерением арестовать) «большевики» (*бальшавойлар*) не могли его увидеть, так как он обладал способностью исчезать или быть просто невидимым.

Ишан *Бабá* назначил своим преемником *халифу кари'* 'Абд Аллаха, который с детства жил при своем учителе около 33 лет. *Кари'* 'Абд Аллах тоже пользовался «вниманием» НКВД: не раз его арестовывали, но всякий раз ему удавалось выходить на свободу после 2–3-месячного заключения и подписки с обещанием не набирать учеников. Умер он в 1976 г. и был похоронен подле своего учителя в селении Куш-ата. Несмотря на запреты, *кари'* 'Абд Аллах смог обучить нескольких учеников, которые в настоящее время имеют множество *мурид*ов в городах и *вилайат*ах Узбекистана (Фаргана/Фергана, Джизак, Ташкент и т.д.), Таджикистана, Казахстана и даже в России.

Приверженцы Х. придерживаются «тихого» *зикра* (*хафи*), хотя некоторые ученики *кари'* ʻАбд Аллаха участвовали в «громком» *зикре* (*джахр*), проводимом на праздник *маулуд* (*маулид*) в селении Куш-ата. «Тихий» *зикр* (*хафи*) основан на мысленной концентрации (*таваджжух*) на семи точках (*нукта*) тела, каждая из которых имеет свое название и связана с определенными этапами (*макам*) духовного состояния. Первая, «горизонтальная» группа точек условно называется *мусаффи* («очищающая»). Следует плотно сжать губы, вдохнуть и, не выдыхая, склонить голову к первой из точек — *калб* (под левым соском) и мысленно нечетное число раз проговаривать слово «Аллах»; с ростом ритуального опыта это число увеличивается. Затем концентрация перемещается вправо (под сосок) к точке *рух*, далее снова влево и снова вправо к точке *хафи*. Концентрация на следующих трех — вертикальных, или «возвышающих», точках связана с более сложным этапом *зикра*: *мали* (над пупком), *ахфа'* (в середине грудной клетки) и *султан* (на лбу у переносицы).

Обряд инициации у Х. довольно прост и сводится к одному уроку с демонстрацией *зикра*, указанием точек, краткими разъяснениями особенностей и цели *тарики*, после чего неофит «подает руки» (ладонями вверх) *муршиду* и берет на себя обязательство полностью подчиняться его воле. Ставшие таким образом членами *та'ифы* (араб., «община», «сообщество братьев») могут не прерывать активной мирской жизни (заниматься профессиональной деятельностью, заводить семью), но должны не забывать о постоянном *зикре*, сосредоточиваться на «состоянии сердца». Подобное традиционное сочетание активной мирской жизни с индивидуальными духовно-мистическими упражнениями — одна из главных причин популярности накшбандии в прошлом и настоящем, способствовавшая выживанию *тариката* как в позднесредневековые периоды стагнации, так и во времена целенаправленной секуляризации советского периода. Члены *та'ифы*, желающие продолжить свой мистический Путь, остаются «на услужении» у *муршида* на более длительный срок.

Члены *та'ифы* с особым почтением относятся к своим *муршидам*, делая им щедрые подношения (*назр*, *ихсан*), что обеспечивает последним в общем-то безбедное существование; часть пожертвований идет на содержание беднейших и многодетных членов *та'ифы*.

Шайхи Х. довольно быстро набирают популярность, несмотря на открытую неприязнь и прямое противодействие со стороны некоторых радикально настроенных групп, в особенности тех, кого именуют ваххабитами. Официальные органы до конца не определили своего отношения к деятельности суфийских групп, хотя суфийское теоретическое наследие (не всегда правильно понятое и истолкованное) рассматривается как часть национального исторического наследия. Руководители Х. пока не проявляют стремления к политической (тем более оппозиционной) деятельности, считая, что это несовместимо с их доктриной, однако опасения государства по отношению к религиозному фундаментализму (особенно после террористических актов в Ташкенте 16 февраля 1999 г., в которых обвинили радикалов-ваххабитов) способствуют возникновению настороженности к суфийским группам.

Лит-ра: *Babadžanov*. On the History, 400–402; *он же*. Le renouveau, 294–302.

Б. Б.

Хуштада (авар. Хущдада, багв. Гъунссачl) — высокогорное дагестанское селение в среднем течении реки Андийское Койсу, в XVII–XIX вв. — один из центров исламизации горцев Северо-Западного Дагестана и Южной Чечни. Находится у границы с Чечней на северо-западных отрогах Богосского хребта, в 12 км от центра Цумадинского района Республики Дагестан с. Агвали. Население (на 2004 г., включая хутора Тленхара и Чало, 1737 чел.) — багулалы (багвалинцы); это небольшой народ, говорящий на одном из нахско-дагестанских языков (андийская подгруппа аваро-андо-цезской группы), объединенный с аварцами при советской власти. Две трети багулал с 60–70-х гг. XX в. проживают в городах и поселках на равнине, в частности в селении Новая Хуштада Хасавюртовского района Дагестана. Верующие мусульмане — сунниты шафиʻитского *мазхаба*. До 30-х гг. XIX в. Х. — центр военно-политического союза (багв. *игьа*) шести се-

лений багулал, в 1834–1859 гг. — ставка *муфтия* и *на'иба* багулал в *имамате* Шамиля. С 1861 г. — в составе Каратинского наибства Андийского округа Дагестанской области, с 1929 г. — Цумадинского района Дагестана.

Хуштадинцы приняли ислам на рубеже XVI–XVII вв., вероятно, от лакских миссионеров из Газикумука (совр. Кумух). Первым мусульманином был Рутия из рода (*тухум*, багв. *гъай*) Инсси-гъай, изгнанный из Х. за убийство и поселившийся в селении Кумух. Вернувшись на родину, он при помощи отрядов *гази* из Кумуха и аварского союза общин Гидатля обратил в ислам жителей Х. Первым мусульманским правителем селения был *хан* Юсуп (Йусуф). В свою очередь, он обратил в ислам сначала багулал, а затем соседние андийские народы чамалал и тиндинцев. Могилы «воителей из Кумуха» сохранились на кладбище селения Тинди. В XVII — первой трети XIX в. Х. правили *ханы* из *тухума* Шамхал-гъай, возводящие свой род к знати Гидатля и правителям (*шамхал*) Гази-Кумуха, которые, по преданию, произошли от арабов-курайшитов, пришедших в Дагестан вместе с легендарным исламизатором Северо-Восточного Кавказа Абу Муслимом. Саййидские роды того же названия (Шамхал) есть в соседним с Х. багвалинском селении Тлондода и в чамалинских селениях на правом берегу реки Андийское Койсу.

Х. быстро стала одним из исламских культурных центров на северо-западе Дагестана. Из нее вышли *имамы* и *кади* (*дибиры*) соседних горных общин. В *мадрасе* Х. учились известные дагестанские ученые (*'улама'*) XVIII–XIX вв., в частности 'Абд ар-Рахман ал-Гази-Гумуки, сын накшбандийского *шайха* Джамал ад-дина и зять *имама* Шамиля. Из *'улама'* Х. наиболее известен преподаватель и юрист середины XVIII в. Мусалав ал-Хушдади, родоначальник местной династии ученых. Поддержав шари'атское движение XIX в., ученые Х. добились видных постов в *имамате* Шамиля. Селим-*дибир* ал-Хушдади ал-Багвали (Багвалинский) был назначен сначала *муфтием*, а затем *на'ибом* багулал. Он пал мученником (*шахид*) в одном из сражений с русскими войсками, похоронен в Х. и доныне почитается «святым». Хаджияв б. Закарийа' ал-Хушдади стал *на'ибом* тиндинцев. Из других ученых XIX в. известны *факих* 'Али-*дибир* ал-Хушдади, избранный *кади* селения Гонода, накшбандийские *шайхи* *Пир*-Мухаммад б. Хаджияв ал-Хушдади и его сын Хусайн, кадиритский *шайх* Шапи-гаджи (Шафи'-*хаджжи* б. Мухаммад ал-Хушдади). *Имамы* и ученые родом из Х. до сих пор влиятельны на северо-западе Дагестана.

В Х. сохранились памятники средневекового мусульманского зодчества. На крутом склоне в северо-восточной части селения находится старейшая в районе соборная мечеть со строительной надписью 1009/1600-01 г. Она неоднократно перестраивалась, в последний раз в 1927 г. Это трехэтажное прямоугольное в плане здание (25,3×19 м) в прошлом без минарета. Небольшой жестяной минарет был пристроен только в 1989 г. Наружные стены здания украшены петроглифами X–XV вв., среди которых преобладают солярные знаки (свастики, кресты, спирали) и изображения животных (туры, лошади). На уровне второго этажа под мечетью проходит уличный туннель (багв. *Гьини къвatIa*). Молельный зал находится на третьем этаже. К северо-восточному углу мечети пристроены зал для омовений (*кул'а*) и небольшая комнатка (*худжра*), служащая библиотекой и кабинетом *имама*. В 1932–1946 гг. мечеть была закрыта. С 1946 по 1991 г. она была единственной действующей мечетью Цумадинского района. На волне исламского бума в 1992 г. в Х. была открыта вторая, квартальная мечеть.

В старой части Х. находятся семь небольших в прошлом тухумных кладбищ (багв. *гьобилъала*). В самом селении и в его окрестностях почитают девять «святых» мест (*зийара*). По большей части это могилы *шахидов*, *суфиев* и *'улама'*. Наиболее почитается «святая» могила трех накшбандийских *шайхов* XIX–XX вв. на кладбище Хъармала. Это типичный для Нагорного Дагестана XIX–XX вв. мавзолей (*худжра*) прямоугольной формы без купола. В его западной стене — небольшой выступ. Размеры здания 5,7×6,2 м, высота 2 м. Оно сложено из грубо отесанных камней серого и рыжего цвета. На крыше над западной стеной выложены три небольшие пирамидки из речного камня. Под ними во внешнюю стену

склепа вделаны две арабские надписи, каждая размером 28×44 см. Как и в других дагестанских *зийарат*ах, рядом с *худжр*ой укреплены высокие деревянные шесты с белыми и зелеными лентами. «Святое» место и окружающие его надгробия XIX–XX вв. огорожены невысокой стеной из грубо отесанных камней неправильной формы. В 2002 г. из камней разобранной старинной круглой сторожевой башни возле *зийарат*а Хъармала сложили новую, трехэтажную соборную мечеть Х. К ней примыкает здание *мадрас*ы. Это самая большая мечеть в Северо-Западном Дагестане.

Эпитафии *зийарат*а Х. — любопытные свидетельства бытования культа «святых» мучеников у мусульман советского Дагестана. Более ранняя из них высечена 4 раби' ас-сани 1354/6 июля 1934 г. в память «знаменитого *шайх*а, совершенного наставника и учителя (*ал-муршид ал-камил ва-л-устаз*) накшбандийского *тарикат*а, страдальца Хусайна, сына известного *шайх*а *хаджжи Пир*-Мухаммада ал-Хушдади... умершего мучеником (*шахидан*) в заключении... в 1349 (1930-31) году». Эта рельефная надпись уже успела наполовину стереться, так как была выбита на мягком песчанике. Слева от нее под стеклом находится эпитафия, написанная черной тушью *калам*ом на плотной, слегка пожелтевшей бумаге фабричного производства. Она составлена по случаю смерти 1 зу-л-хиджжа 1360/20 декабря 1941 г. *кади* 'Абд Аллаха, сына Хусайна и его восприемника на посту *шайх*а накшбандийского *тариката*. Эпитафия сообщает, что он «умер, скрываясь... от неверующих и лицемеров (*ал-куффар ва-л-мунафикун*), убивающих ученых и святых (*ал-'улама' ва-л-аулийа'*) и расхищающих их добро». Текст второй надписи в основном повторяет содержание первой эпитафии.

Из дагестанских рукописей и устных преданий хуштадинцев известно, что мавзолей был построен незадолго до революции 1917 г. над могилой отца Хусайна — накшбандийского *шайх*а *Пир*-Мухаммада, сына Хаджиява, сына *Пир*-Мухаммада ал-Хушдади (1830-31–1911-12). Он происходил из знатного рода (*тухум*) *сайийд*ов Шамхал-гъай. В частных рукописных собраниях М.Салманова в Х. и потомка *Пир*-Мухаммада С.-Г.Пирмагомедова в Агвали сохранились варианты генеалогии Шамхал-гъай, записанные в конце XIX — начале XX в. К тому времени род насчитывал 12–14 поколений '*улама*', начиная с Ихакку, одного из первых проповедников ислама в Х. (жил приблизительно в начале XVI в.). Из этого *тухум*а в XVII–XIX вв. вышло более десяти *имам*ов Х. и других дагестанских селений.

Пир-Мухаммад б. Хаджияв был назначен *шайх*ом своим *муршид*ом Са'идом из аварского селения Обода. Впоследствии у него самого было много учеников. В их числе — известный в предреволюционном Дагестане *шайх* и ученый-энциклопедист Хусенияв из селения Гигатли, мавзолей (*зийарат*) которого находится у въезда в селение Агвали. *Пир*-Мухаммад имел репутацию крупного ученого и *суфия*-мистика, много занимался общественной и строительной деятельностью (строительные надписи говорят о его участии в реставрации в конце XIX в. соборных мечетей селений Х. и Ботлих).

Не менее *Пир*-Мухаммада среди дагестанских '*улама*' прославился Хусайн, родившийся в 1861-62 г. Сан *шайх*а перешел к нему от отца. Он считался авторитетом по вопросам суфизма и *фикх*а шафи'итского толка. Его соперником был Шафи'-*хаджжи* (Шапи-*гаджи*), сын Мухаммада ал-Хушдади, *шайх* братства кадирийа, написавший книгу о *тарикат*е, пользовавшуюся популярностью у дореволюционных дагестанских *суфи*ев. Изгнав при помощи своих *мурид*ов Шафи'-*хаджжи* из Х., Хусайн стал *кади* селения, а в 20-е гг. — председателем учрежденного здесь шари'атского суда. В 1921–1925 гг. он тайно поддерживал связи с пятым *имам*ом Дагестана *шайх*ом Наджм ад-дином из селения Гоцоб (= Наджмуддин Гоцинский), который после провала восстания против советской власти скрывался в горах соседней Чечни. В 1930 г. Хусайн был арестован и вскоре расстрелян в тюрьме НКВД в Махачкале. Тогда же была сожжена бóльшая часть огромной библиотеки *шайх*а. *Мурид*ы Хусайна выкрали его тело, тайно перевезли его в горы и похоронили в Х.

Сын Хусайна, 'Абд Аллах, был арестован вместе с отцом и выслан из Дагестана на пять лет. Ему удалось бежать из ссылки и

перебраться в родное село. Поклонники Хусайна укрывали его в горах до самой смерти, относясь к нему как к духовному главе и *кади* общины. Его потомки возглавляют мусульманские общины Агвали и некоторых переселенческих селений на равнине.

Хуштадинцы и жители окрестных горных селений более других «святых» почитают сына *Пир*-Мухаммада — Хусайна. Уже к 50-м гг. его фигура обросла множеством легенд. Ему приписали способность творить чудеса (*карамат*) — мгновенно переноситься в отдаленные места, проходить сквозь стены, угадывать будущее, превращать в червей табак, карты и другие запрещенные *шари'ат*ом вещи и т.д. Сверхъестественные возможности Хусайна были перенесены на *зийарат* Х. У местных жителей распространено представление о том, что его «святость» защищает и живых и мертвых, поэтому до 70-х гг. хуштадинцы побогаче старались купить у мусульманской общины селения право быть похороненным на кладбище Хъармала. За исцелением к *худжре* приходили больные и бесплодные женщины. К Хъармала приводили заболевший скот, чтобы обвести его, по общераспространенному поверью, несколько раз вокруг *зийарата*. До сих пор сельский *дибир* устраивает возле «святого» места моления о ниспослании дождя. На крупнейшие мусульманские праздники (*маулид ан-наби*, *ураза-байрам*, *курбан-байрам*) взрослые мужчины-хуштадинцы собираются возле *зийарата*, раздают мясо и другие жертвенные продукты (*садака*). *Худжра* имеет ухоженный вид, ее часто белят и подновляют.

Лит-ра: *Гайдарбеков.* Хронология. Ф. 3, оп. 1, д. 236, XIV; *Абдурахман из Газикумуха.* Книга воспоминаний. Махачкала, 1997, 41б, 83а, 89б, 93а; *Т.Айтберов.* Обзор некоторых рукописных собраний Дагестана // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991, 144–161; *М.Абакаров.* Праведная жизнь и справедливые поступки (на аварск. яз.) // ХIакъикъат. Махачкала, 31.08.1996; *В.О.Бобровников.* Новые эпиграфические данные по истории ислама в северо-западном Дагестане // Дагестанский лингвистический сборник. М., вып. 6, 1999, 29–47; *он же.* Иерархия и власть в горной дагестанской общине // Расы и народы. М., вып. 26, 2001, 96–107.

В. Б.



ЦДУМ — Центральное духовное управление мусульман России, европейских стран СНГ — религиозное управление мусульман, преемник Духовного магометанского закона собрания (с 1796 г. — Оренбургского, в 1846–1917 гг. — ОМДС), учрежденного указом Екатерины II и открытого в 1789 г. в г. Уфе. Последнее было создано по просьбе уфимского наместника О.А.Игельстрома как государственное учреждение для «испытания» лиц духовного звания и отбора среди них «благонадежных». С изменением политики правительства после Крестьянской войны 1773–1775 гг. в сторону веротерпимости власти поставили цель использовать официальные исламские институты в государственных интересах («умиротворение» башкир, продвижение российской государственности в Среднюю Азию и Казахстан). Полномочия этого учреждения распространялись на территорию Уфимского наместничества, с 1796 — Оренбургской губернии (позже на большей территории Европейской части России и Сибири, кроме Западного края и Крыма, входивших в юрисдикцию Таврического магометанского духовного правления, а также Северного Кавказа и Средней Азии. Духовное собрание было приравнено по основной деятельности к средним судебным учреждениям, подчинялось местной администрации и Главному управлению духовных дел разных (иностранных) исповеданий (с 1810 г.), затем Департаменту духовных дел иностранных исповеданий в МВД (с 1832 г.). Председатель-*муфтий* назначался императором по

представлению министра внутренних дел и местной администрации, а члены (заседатели) Духовного собрания до 1889 г. избирались мусульманским духовенством Казанской губернии, затем по представлению *муфтия* назначались министром внутренних дел. *Муфтии*, заседатели, служащие получали жалованье как государственные чиновники.

В ведении Духовного собрания находилось: испытание претендентов на приходские должности в знании законов ислама, надзор за действиями мусульманского духовенства, строительство и ремонт мечетей, заключение браков, имущественные споры, *вакф*ы, случаи неповиновения детей родителям, правильность исполнения исламских обрядов и ведения метрических книг (с 1828 г.) «приходским духовенством». К 1889 г. в ведении Духовного собрания находилось 4254 мусульманские общины, 3,4 млн. мусульман обоего пола, 65 *ахун*ов, 2734 *хатиб*а, 2621 *мударрис* и *имам*, 2783 *муэдзин*а.

В 1917 г. Духовное собрание было переименовано в ЦДУМ Внутренней России и Сибири, во главе с Г.Баруди оно представляло духовное ведомство во вновь созданном Национальном управлении мусульман Милли идарэ. С учреждением Комиссариата по делам мусульман Внутренней России и Сибири при СНК Национальное управление было ликвидировано, а ЦДУМ стало существовать самостоятельно, сохранив в своем ведении в основном богословские вопросы.

Структура управления была трехступенчатой: высшая (*муфтиат/муфтийат*) состояла из *муфтия*, трех судей-заседателей (*кади*), ответственного секретаря, переводчика, столоначальника и писаря; средняя (*мухтасибат*) — из трех человек во главе с *мухтасиб*ом; нижняя (*муталлиат/муталлийат*) — из *мулл*ы, *муэдзин*а и секретаря-казначея при каждой мечети. К 1927 г. оно объединяло 14 825 мусульманских общин. В 30-е гг. духовенство ЦДУМ подверглось преследованию, было арестовано более 20 человек, среди них члены Духовного управления К.Тарджиманов, З.Камалетдинов, М.Буби и др.

Создание в 1943–1944 гг. трех самостоятельных ДУМ: Средней Азии и Казахстана в Ташкенте (САДУМ), Северного Кавказа в Буйнакске (ДУМСК) и Закавказья в Баку (ЗДУМ) — привело к сужению сферы влияния ЦДУМ. В 1948 г. на съезде мусульманского духовенства в Уфе религиозное учреждение было переименовано в ДУМ Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС), был принят новый устав. К 1988 г. в ведении ДУМЕС находились 142 официально зарегистрированные мусульманские общины. За годы демократизации общества их количество увеличилось почти в 10 раз. В начале 90-х гг. на волне суверенизации начался процесс распада ДУМЕС на независимые региональные духовные управления, в 1999 г. в его ведении находились 24 региональных духовных управления, 13 *мухтасибат*ов, около 1700 мусульманских общин, Исламский институт им. Р.Фахретдинова, 4 *мадрас*ы.

В связи с образованием (февраль 1994 г.) Высшего координационного центра ДУМ России (ВКЦ ДУМР) с центром в Москве ДУМЕС переименован в управление с современным названием. Устав его зарегистрирован в Министерстве юстиции России 8 апреля 1994 г.

Муфтии: Г.Баруди (1917–1921), Р.Фахретдинов (1923–1936), Г.Расулев (1936–1950), Ш.Хиялетдинов (1951–1974), Г.Исаев (1975–1980), Т.Таджуддин (с 1980 г.).

До второй половины XIX в. ДУМ не имело своего здания. В 1865–1930 гг. оно размещалось в специально построенном двухэтажном каменном здании, в котором затем находились частные квартиры и учреждения. В 1990 г. это здание было возвращено ДУМЕС, а в 1992 г. — и типография, в которой издавались журналы Маглюмат махкама-йи шаргийа-и (Ма‘лумат махкама-йи шар‘ийа), Ислам маджаллясы (Ислам Маджалласы).

Лит-ра: [*М.Уметбаев*]. В память столетия Оренбургского духовного собрания. Уфа, 1892.

М. В., Р. У.-К., Д. Аз.

Центральная Азия — обширные территории от берегов Каспийского моря на западе до Маньчжурии на востоке. На значительной части этих земель получил распространение ислам. В первую очередь речь идет о территориях нынешних центральноазиатских республик (Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан и Узбеки-

стан), которые в русскоязычной литературе именуются «Средняя Азия и Казахстан» и на которых проживают ираноязычные таджики, тюркоязычные казахи, каракалпаки, киргизы, туркмены, узбеки и уйгуры. Языковая и этническая разнородность, различия в культурных традициях являются существенными факторами, определяющими формы бытования ислама в данном регионе.

Исламизация Ц. А., начавшаяся уже во второй половине VII в., протекала неоднозначно и в течение длительного времени. На ее ход существенное влияние оказали богатая религиозная культура доисламского периода, сосуществование оседлого и кочевого способов хозяйствования, неоднократная смена геополитической ситуации в регионе. По характеру протекания исламизации, сложения собственных традиций в учении и практике ислама Ц. А. делится на два самостоятельных региона — (1) Мавараннахр и (2) Туркистан.

(1) Мавараннахр — вся территория за Аму-дарьей, завоеванная арабами и названная ими Ма вара' ан-нахр («то, что за рекой»). Заслуга покорения этой страны (704–715) принадлежит представителю североарабской военно-политической группировки племен 'аднаниду Кутайбе б. Муслиму. Однако для определения хода и характера исламизации этого региона существенное значение имеют набеги и временные завоевания отдельных областей, осуществленные до этого кахтанидами-мухаллабитами — предводителями южноаравийской племенной группировки. Они, естественно, вступали в союзнические отношения с определенными слоями и силами из местного населения, а те, в свою очередь, принимая ислам, становились «арабами» — клиентами того или иного йеменского племени. В последовавших в первой четверти VIII в. частых столкновениях между северными и южными арабами были пострадавшие из числа последних и местных мусульман — союзников йеменитов. Это, в свою очередь, давало обильный материал для составителей так называемого кахтанидского предания, деятельность которых проходила именно в это время в йеменских центрах Сирии и Аравии. Это было началом неоднозначного процесса взаимопроникновения реалий Ц. А. в состав кахтанидского предания и сюжетов о героических походах доисламских химйаритских царей — в центральноазиатский религиозный фольклор и литературу.

В собственно М., где власть завоевателей казалась прочной и долговечной, принятие ислама для местных жителей по ряду причин становилось привлекательным. Одна из них — уравнивание в правах местного населения с арабами. Принявшие ислам, как и арабские воины и члены их семей, освобождались от уплаты налогов и податей, возложенных на них при Умаййадах (661–750) в виде дани, что и вызвало массовое принятие местным населением ислама. Такой большой размах исламизации не устраивал арабских наместников, отвечавших перед правительством за налоги и лично заинтересованных в их сборе. Они часто проявляли непоследовательность и отменяли ранее принятые решения. Подобные действия властей вызывали протесты мусульман из числа местных жителей, волнения, восстания за уравнение в правах всех мусульман — арабов и неарабов (*'аджам*). Так стала возникать «исламская среда» в М., в которую начали проникать чаще всего оппозиционные правительству учения из центральных регионов мусульманского мира. Наиболее значительным по степени влияния на дальнейшую судьбу ислама в Ц. А. было мурджи'итское движение, которое в Хурасане/Хорасане и М. в VIII в. ассоциировалось с борьбой местного населения за равные права с арабами. В дальнейшем, в эпоху сложения богословско-правовых школ в исламе (конец VIII — начало IX в.), именно этот фактор послужил главной причиной распространения и преимущественного закрепления в М. ханафитского *мазхаб*а, учение которого первоначально было разработано и развито в среде мурджи'итов Куфы, Багдада и Балха.

Школа ханафитов М., возникшая в IX в., прошла три периода в своей истории: 1) период становления (IX–X вв.), когда под влиянием ханафитских центров Багдада и Балха зарождаются и складываются местные школы в Бухаре и Самарканде; 2) период расцвета (XI — начало XIII в.), когда в М. происходят дальнейшая детализация и кодификация основных положений ханафитского *мазхаб*а; 3) период застоя (начало XIII — XIV в.), когда в результате монголь-

ского завоевания происходят снижение роли *факих*ов в жизни общества и консервация положений *фикх*а.

Велика была роль этой школы *фикх*а в формировании региональной формы бытования ислама в М. *Факихи* — выразители интересов различных слоев горожан — перерабатывали с общеисламских позиций различные проявления повседневной жизненной практики, прежде относимые к разряду «обычаев» (араб. *'адат*, ед. ч. *'ада*). Большую роль в этом процессе сыграли вынесенные ими «постановления» (араб. ед. ч. *фатва*), «узаконившие» многие доисламские традиции, обычаи и социально-правовые представления народов М. Шесть авторитетов этой школы — Шамс ал-а'имма ал-Халвани (ум. в 1056-57 г.), Шамс ал-а'имма ас-Сарахси (ум. в 1083-84 г.), Фахр ал-ислам ал-Паздави (ум. в 1089 г.), Ифтихар ад-дин ал-Бухари (ум. в 1147-48 г.), Бурхан ад-дин ал-Бухари (ум. в 1174-75 г.) и Фахр ад-дин Кадихан (ум. в 1196 г.) — были удостоены звания «*муджтахид* третьей степени» знатоками основ мусульманского права (*усул ал-фикх*).

Противоречия между различными богословско-правовыми школами, возникшими на местной почве, особо проявились в области мусульманской теологии (*'илм ал-калам*). В X в. центром острых дискуссий становится Самарканд. Представители суннитской общины города Абу Мути' Макхул ан-Насафи (ум. в 930 г.), Абу Мансур ал-Матуриди (ум. в 944-45 г.), Абу-л-Касим ал-Хаким ас-Самарканди (ум. в 953 г.) дискутировали с му'тазилитами, каррамитами, карматами и др. Особую остроту этим спорам придавало наличие в городе немусульманских общин — манихеев, христиан и др. Впоследствии, в XI — начале XII в., догматико-правовые взгляды суннитских богословов Самарканда усилиями в первую очередь Абу-л-Йусра ал-Паздави (ум. в 1099–1100 г.), Абу-л-Му'ина ан-Насафи (ум. в 1114 г.) и Абу Хафса ан-Насафи (ум. в 1142 г.) были окончательно систематизированы. Позднее это учение (или школа) получило распространение среди ханафитов всего мусульманского мира под названием ал-матуридийа. Особое положение занимала школа ханафитов Хорезма. Эта филолого-богословская школа (XII–XIV вв.) в теологии оставалась му'тазилитской.

Монгольские завоевания привели к потере исламом статуса государственной религии. Это значительно ослабило позиции ханафитской богословско-правовой школы, успевшей занять свое место в политической системе М. Углубление в мелкие вопросы *фикх*а и *калам*а, вследствие этого отход от жизненно важных проблем, интересовавших население, а также разрушение городов, в особенности полное опустошение Бухары в 60–70-е гг. XIII в. в результате выяснения отношений между различными военно-политическими группировками монголов, послужили в начале XIV в. причинами отмирания традиций этой школы в М.

(2) Туркистан (или Туркестан) — обширные территории преимущественно к северо-востоку от собственно Мавараннахра, не завоеванные арабами и названные ими *Билад ат-турк* («страна тюрок»). Политическое господство в Т. принадлежало различным тюркским или другим местным правителям. Так как этот регион в культурном отношении (особенно согдийское население) зависел от исламизировавшегося Мавараннахра, то вопрос его исламизации рано или поздно стал актуальным и здесь. Процесс исламизации Т. остается малоизученным из-за слабой разработанности источниковедческой базы. Большинство источников носят устный, фольклорный характер или поздно записаны, и поэтому вместе с древним слоем они заключают в себе напластования более позднего времени. Политическое противостояние тюркских правителей Халифату предопределило успех и широкое распространение в Т. идей различных движений и учений, стоявших в открытой оппозиции к центральному арабскому правительству. Так, широко были поддержаны движения ал-Хариса б. Сурайджа (734–746), Абу Муслима (747–749), абумуслимитов — Исхака ат-Турка, ал-Муканна' (776–780) и др. Именно они дали мощный толчок внедрению в регион идей кайсанитов, в частности учения о «непогрешимом *имаме*» (*имам ма'сум*). При познании истины об *имаме* или следовании *имам*у широко использовались учения и практика близких к кайсанитам общин и школ рационалистического направления — философов, батинитов и др.

Исламизация Т. протекала в особых условиях. Во-первых, эта территория противников Халифата, где находили убежище не только мусульмане-оппозиционеры, но и подвергавшиеся гонениям манихеи, маздакиты, христиане. Во-вторых, в нем шли процессы относительно мирного общения между различными религиозными и языковыми системами, вновь прибывавшими народами из глубин Ц. А. В-третьих, из-за слабости мелких городских центров книжная ученость находилась на втором плане по сравнению с «народным» исламом. В-четвертых, вследствие появления крупных мусульманских государственных образований вновь и вновь приходилось традиционализировать ранее существовавшие формы ислама. В-пятых, Т. имел тесные связи с определенными общинами и школами в Мавараннахре и Хорасане, откуда черпал формы для выражения собственных идей.

Кахтанидское предание обрело в Т. свою дальнейшую историю. Включение Ц. А. в ареал действия этого предания дало обратный эффект: начался процесс локализации героических походов, мест боев химйаритских царей, обнаружения их потомков среди членов религиозных общин и этнических меньшинств, прибывших из стран Ближнего Востока. Необходимость исламизации (=«арабизации») жителей Т. без их подчинения («институт патронатства») современникам-арабам положила начало идентификации прошлого страны с кахтанидским преданием. В дальнейшем, в ходе традиционализации первоначального, «недостаточного» ислама, имена химйаритских царей превратились в имена пророков, других персонажей Корана, сподвижников и родственников пророка Мухаммада, а места легендарных боев — в «места мученической смерти» героев раннего ислама. Особого внимания заслуживают *х^ваджи* — центральноазиатские арабы, потомки курайшитов, участвовавших в вышеупомянутых «походах». Кланы *х^ваджей* имели сильное влияние на религиозную жизнь оседлого и особенно кочевого населения Т. Каждый клан был связан с определенным родом, племенем, его родовыми кладбищами, «святыми» местами, мифологией. Эта среда в ходе исламизации перерабатывала новый материал в соответствии со старыми традициями. Наряду с кайсанитско-мубаййидитскими идеями и кахтанидским преданием на нее существенное влияние оказали учения исма‘илитов-карматов, каррамитов, шафи‘итов. Абу Наср ал-Фараби (ум. в 950-51 г.), Абу Бакр ал-Каффал аш-Шаши (904–976), Ибн Сина (980–1037), Насир-и Хусрау (ум. в 1088 г.) внесли заметный вклад в развитие религиозной мысли в данном регионе.

С каждым новым нашествием кочевых народов на Мавараннахр росло и влияние туркистанской формы бытования ислама на регионы Ц. А. с оседлым населением. Особенно сильно проявилось это после монгольских завоеваний. Чагатаи — тогдашнее кочевое и полукочевое население Мавараннахра — стали играть главную роль в жизни страны. Они находились под сильным влиянием так называемого «сельского духовенства» — идеологов «народного» ислама. Полное возвращение при *амир*е Тимуре (1370–1405) исламу статуса государственной религии требовало кардинальных изменений и в этой области, где после монгольского правления царил полный хаос. Заслуга в традиционализации и теоретическом обосновании существовавших в тот период форм исламской практики и верований, особенно высших слоев общества, принадлежит предводителям братства накшбандийа *х^вадж*е Мухаммаду Парса (1345–1420) и братства йасавийа *х^вадж*е Исхаку б. Исма‘ил-*ата* ал-Казкурти ат-Туркистани (последняя четверть XIV в.). Все последующие этапы истории Ц. А. характеризуются возрастанием роли суфизма во всех сферах жизни общества. Особенно яркой была политическая деятельность *х^вадж*и ‘Убайд Аллаха Ахрара (1404–1490), Махдум-и А‘зама (ум. в 1542 г.), джуйбарских (середина XVI — конец XVII в.) и восточнотуркистанских *шайх*ов (конец XVII — середина XVIII в.). Политическая активность суфийских *шайх*ов стимулировала разработку в их среде вопроса о сакральности власти. В результате государи из узбекских династий в центральноазиатских ханствах в XVIII–XIX вв. правили с титулом *саййид*.

Учения центральноазиатских братств появились значительно позже учений хорасанских и иракских *суфи*ев, и естественно,

что при их изложении были использованы уже готовые термины, формулировки и штампы последних. Чтобы понять суть и специфику центральноазиатского суфизма, лучше всего обратиться к его практике, хотя она и очень скупо описана в теоретических трудах центральноазиатских авторов, очевидно, из-за некоторых ее черт, считавшихся не соответствовавшими основным канонам ислама. В практике центральноазиатского суфизма различали в основном два вида *зикр*а: тихий (*хафи*) и громкий (*джахр*). Представители братств накшбандийа, имевшего четко налаженную организацию, и йасавийа, тесно связанного с народными верованиями и религиозной практикой, в течение долгого времени спорили о соответствии своей формы *зикр*а основам *шари'ат*а. Наряду с этими двумя братствами определенный след в истории региона оставили братства кубравийа, тайфурийа ('ишкийа), кадирийа. Позднее, в XVII–XIX вв., появляются контаминированные братства типа мухаммадийа и каландарийа. Вовлечение суфийских лидеров в официальные структуры (*муфтий*, *шайх ал-ислам*, *кади*, *мударрис* и др.) привело к созданию новой формы бытования ислама. В нее органически вплелись установки нормативного ислама и суфизма, охватившего и исламизировавшего новые пласты религиозной жизни населения. Начиная с этого времени практически все формы народных религиозных верований и практики, включая и те, которые еще не получили теоретического обоснования, население стало воспринимать как исламские.

Относительная изолированность и отдаленность Ц. А. от стран Ближнего и Среднего Востока послужили причиной позднего проникновения реформистских идей в этот регион, хотя идеи обновления отмечены у некоторых '*улама'* Бухары и Самарканда конца XVIII — начала XIX в. Сильные изменения в этом направлении стали происходить после установления контроля Российской империи над тремя центральноазиатскими ханствами. В силу создавшегося порядка управления страной идеи модернизации коснулись двух сфер — судебной системы и системы образования. Создание судов отдельно для оседлого и кочевого населения для решения второстепенных вопросов местных жителей стимулировало работу по точной кодификации норм *фикха* и обычного права по европейскому образцу. Более живо и остро проходили дискуссии по критике старого и выработке «нового метода» (*усул-и джадид*) в системе образования. От этого словосочетания и получили свое название центральноазиатские реформаторы — джадидисты. Махмуд-*х^{в}аджа* Бихбуди (1875–1919), Мунаввар Кари (1878–1931), 'Абд ар-Ра'уф Фитрат (1886–1938) в своих трудах и практике искали пути синтеза традиционной и современной систем образования. В переходный к полной советизации период (1917–1937) джадидисты, принимавшие участие во всех событиях общественной жизни, почти все стали жертвами сталинских репрессий. В советский период одновременно с физическим уничтожением духовенства, разрушением культовых зданий, развертыванием атеистической пропаганды создавались органы для управления религиозной жизнью населения (Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана, 1943 г.). Борьбу с исламом местное население воспринимало как уничтожение национальной культуры. Поэтому после распада Советского Союза во вновь появившихся центральноазиатских государствах неизмеримо возрос интерес к исламу как источнику возрождения национальной культуры, духовных ценностей. Первым результатом наступления эпохи независимости стала организация отдельных духовных управлений в каждом из пяти государств. Нынешняя религиозная ситуация в них характеризуется в меньшей или большей степени следующими чертами: а) в условиях свободного отправления религиозного культа наблюдается отток части населения, не имеющей сильно выраженных религиозных запросов, из мечетей; б) политизация определенной части духовенства, в результате чего в литературе появились термины «официальное» и «неофициальное» духовенство; в) возрождение в отдаленных районах традиций в учении и практике, считавшихся утраченными за годы советской власти; г) слабость собственно религиозной науки; д) усиленное проникновение модернистских учений и идей из других мусульманских стран.

Лит-ра: *Бартольд*. Туркестан; *А.М.Беленицкий, И.Б.Бентович, О.Г.Большаков*. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973; *А.К.Муминов*. Мавераннахрская школа фикха // Общественные науки в Узбекистане. Таш., 1990, № 10, 38–42; *Б.М.Бабаджанов*. Ясавийа и Накшбандийа в Мавераннахре: из истории взаимоотношений (сер. XV — XVI в.) // Ясауи тагылымы. Туркестан, 1996, 75–96; *W.Madelung*. The early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the spread of Hanafism // DI, 59, 1982, 32–39; *DeWeese*. Islamization; MCRCA, vol. 1; *U.Rudolf*. Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand. Leiden, 1997.

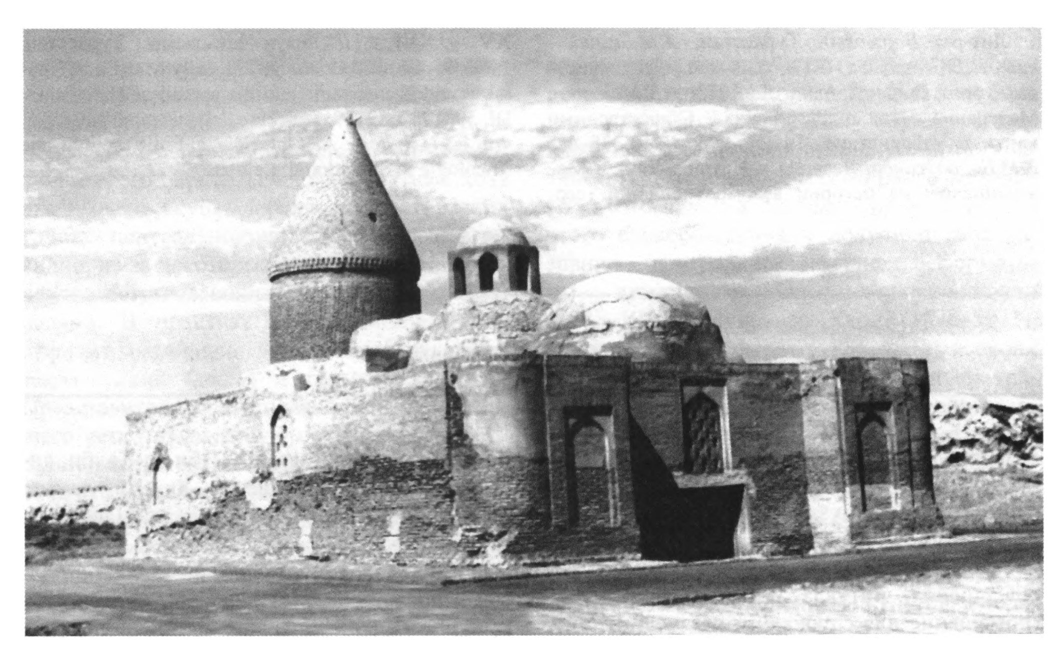
Аш. М.



Чашма-йи Аййуб — мусульманская святыня (*мазар*), расположенная на северо-западной окраине Бухары. Возведенный здесь в XV–XVI вв. комплекс сооружений включает в себя *зийарат-хан*у (помещение для совершения ритуала *зийара*), *чилла-хан*у (помещение для сорокадневных уединений), *гур-хан*у с мнимой могилой Аййуба, священный колодец (*чашма, булак*) с пресной водой, видимо, родникового происхождения. По местным преданиям, эта вода излечивает от кожных заболеваний. Имеются другие подсобные помещения. Вокруг комплекса до недавнего прошлого было большое кладбище. Согласно результатам археолого-архитектурных исследований и майоликовой посвятительной надписи, основная часть комплекса была возведена в 1383-84 г. усилиями *амир*а Хаджжаджа; отремонтирована и достроена она при Шайбаниде ʻАбд Аллах-*хане* II (1583–1598). Комплекс вытянут по оси восток–запад (24,8×14,5×13,7 м). Материал — жженый кирпич. Вход с востока имел большой портал (ныне разрушен). Помещение над колодцем увенчано шатровым коническим куполом.

На мнимой могиле Аййуба вмонтирована деревянная доска (68×157 см) с текстом, содержащим фрагмент из Корана (2: 256–257) и легендарный рассказ о прибытии Аййуба в Бухару и о том, что он был похоронен «здесь, в этом самом месте». В тексте имеется ссылка на не дошедшее до нас сочинение *ал-хафиз*а ал-Гунджара ал-Бухари (ум. в 1021 г.) Та'рих Бухара («История Бухары»).

При указании места погребения Аййуба сведения различных мусульманских авторов не сходятся. Одни из них (Ибн ал-Калби, ан-Навави) называют селение Хауран, другие (ал-Масʻуди, Йакут) — селение Нава; оба населенных пункта под Дамаском, а «могилы», как следовало ожидать, связаны с водными источниками. В некоторых *тафсир*ах, арабо- и персоязычных сказаниях о пророках (например, у ат-Табари, ан-Нисабури) встречаются смутные упоминания о том, что некий пророк (по другим сведениям — из *бану* исра'ил) посетил Бухару и благословил ее жителей. Уже в конце IX в. мавараннахрские *мухаддис*ы (в частности, по сведениям упомянутого ал-Гунджара) прямо указывали, что этим пророком был Аййуб и что его могила находится в Бухаре. Возможно, эта версия опиралась на местную устную традицию и была частью процесса обоснования и легализации статуса Бухары как «обетованного и благословенного города», «купола ислама». Появление «третьей могилы» Аййуба, в Бухаре, связано также с исламизацией доисламских культовых мест, что в данном случае упрощалось легальным («кораническим») статусом Аййуба. Однако версия о его бухарской могиле не была принята частью мавараннахрских традиционалистов из религиозной элиты, в первую очередь теми, кто имел возможность продолжить свое образование в западных центрах Халифата. «Классическое» (традиционалистское) образование, естественно, отдаляло их от местных форм бытования ислама и заставляло критически смотреть на все формы его проявления (в ритуалах, письменной или устной передаче древних исламизированных преданий и т.п.). Так, один из бухарских авторов —



Бухара. Культово-мемориальный комплекс Чашма-йи Аййуб

Мулла-*заде*, ученик известного традиционалиста теоретика накшбандии Мухаммада Парса (ум. в 1420 г.), процитировал местных авторов, «поместивших» могилу Аййуба в Бухаре, но отверг их версии и, сославшись на шафи'итского *факих*а Мухйи ад-дина ан-Навави (ум. в 1278 г.), указал другое место захоронения этого пророка — селение Хауран. Между тем текст на деревянной надмогильной стеле Ч. А., установленной здесь примерно во второй половине XVI в., очевидно правительственным постановлением, можно воспринимать как своеобразный официальный документ, отразивший уже сформировавшееся «общественное мнение».

Ар-Рабгузи — другой автор наиболее раннего тюркоязычного среднеазиатского сказания о пророках Кисас ар-Рабгузи (написано в 1310-11 г.) — в своих рассказах о ветхозаветных пророках (в том числе и об Аййубе) пользовался *тафсир*ами и арабо- и персоязычными сочинениями о пророках, обогатив их тюркскими былинами и легендами. Так, «герои», окружающие Аййуба, носят древнетюркские имена, а версии о «чудном исцелении» Аййуба не сходятся с теми, которые приведены в классической мусульманской литературе. Источников заимствований ар-Рабгузи не указал, хотя всякий раз оговаривал, что подобные сказания некоторые '*улама*' не признают достоверными. Между прочим, фабулу сюжета ар-Рабгузи об Аййубе использовал великий русский поэт А.С.Пушкин в «Сказке о царе Салтане».

До наших дней *мазар* Ч. А. остается одним из самых почитаемых в Бухаре. Приходя на *зийарат* со всей Средней Азии, люди обязательно набирают воды, которая по-прежнему считается лечебной, и непременно совершают ритуальный обход (*таваф*) «могилы» пророка Аййуба; на надгробное сооружение (*сагана*) паломники бросают зерна риса, пшеницы, веточки *райхан*а (базилика). Снаружи здания, у выступа михрабной ниши, люди возжигают свечи и молятся. Словом, обряд поклонения сохраняет следы далекого языческого прошлого.

Лит-ра: *Наршахи*. Та'рих, л.37а—38а; *Рабгузи*. Китаб-и [кисас-и] ар-Рабгузи // Рук. ИВ АН РУз № 2930, л. 256–267; *Му'ин ал-фукара*. Китаб-и Мулла-зада, 60–61; *Йакут*. Му'джам, 1, 353–354; *Наджм ад-дин 'Умар б. Мухаммад б. Ахмад*

ан-Насафи. Китаб ал-канд /Изд. Мухаммад ал-Фараби, СА, Мактабат ал-Каусар, 1991, 58; *Мухаммад Хусайни ал-Бухари*. Кисас-и Хусайни // Рук. ИВ АН РУз № 4191, л. 408–426; *В.А.Шишкин*. Архитектурные памятники Бухары. Таш., 1937, 48–50; *Пугаченкова, Ремпель*. Выдающиеся памятники, 75–78; *М.Б.Пиотровский*. Коранические сказания. М., 1991, 128–130; *B.Babajanov, A.Muminov, E.Nekrasova*. Le mausolée de Chashma-yi Ayyub à Boukhara et son prophète // CAC, № 5–6, 63–94; *A.Jeffery*. Ayyub // EI, NE, 1, 819.

Б. Б., Аш. М., Е. Н.

Чечено-Ингушетия — распространенное в русскоязычной литературе название исторической территории проживания чеченцев и ингушей. Ныне это Чеченская Республика (ЧР; столица — г. Грозный) и Республика Ингушетия (РИ; в соответствии с Федеральным законом РФ от 26 декабря 2000 г., столица — г. Магас), расположенные на северном склоне Большого Кавказа (в его восточной части) и на прилегающих к нему Чеченской равнине, Терско-Сунженской возвышенности и Терско-Кумской низменности. ЧР граничит на западе с РИ (на сегодняшний день четкая граница между ними не определена), на северо-западе — со Ставропольским краем, на северо-востоке и востоке — с Республикой Дагестан, на юге — с Республикой Грузия. РИ граничит на западе и северо-западе с Республикой Северная Осетия–Алания, на востоке — с ЧР, на юге — с Республикой Грузия. Обе республики входят в Южный федеральный округ РФ; общая площадь Ч.-И. — 19,3 кв. км. Численность населения на 1 января 2002 г. составляет: ингушей (по официальным данным) — 466,3 тыс. человек, чеченцев (по экспертным оценкам) — 624,6 тыс. человек.

Чеченцы (самоназвание нохчий) и ингуши (самоназвание г'алг'ай), а также аккинцы (самоназвание — аькккхий, в русской литературе и документах до середины XX в. известны как «ауховцы»), проживающие в Новолакском, Казбековском, Хасавюртовском и Бабаюртовском районах Дагестана, и кисты Ахметского района Республики Грузия имеют общий этноним — вайнахи (чечен.-ингуш. *вайнах* — «наш народ»). Вместе с бацбийцами (самоназвание — *бацав/бацба нах*) — жителями селения Земо-Алвани Ахметского района Республики Грузия — они представляют единый — нахский — этнический массив и являются автохтонным населением Кавказа. Этноним «чеченцы» образовался от названия селения Чечен, где во время Персидского похода Петра I (1722 г.) произошли военные столкновения русских войск с местным населением. Тогда же часть западнонахских обществ была названа по наименованию селения Ангуш/Ингуш/Онгушт в Тарской долине (ныне — селение Тарское в Республике Северная Осетия–Алания) «ингушами».

Древнейшей общенациональной верховной организацией был Совет Страны (чечен.-ингуш. *Мехк Кхел*) — законодательный и распорядительный орган на представительной основе, социальный состав, формы руководства и степень власти которого изменялись в ходе исторического развития. Одно из древних мест проведения Совета — Нашха в Ичкерии. Этический кодекс вайнахов (чечен. *г'иллах* — «приличие», «вежливость»; инг. *эздел* — «воспитанность», «культура»), вобравший все ценностные ориентиры традиционной культуры, играет существенную роль в нравственном сознании и регламентации норм семейно-бытовых и общественных отношений.

Упоминания о первых государственных образованиях на территории Ч.-И. относятся к IX–XII вв.: большинство равнинных и ряд предгорных районов входили в Аланское царство, некоторые степные зоны — в Хазарский каганат, горная часть нынешней ЧР — в царство Серир. В XIII в. край подвергся опустошительному нашествию монголов. Созданное в XIV в. объединение Симсим, правителем которого являлся Гаюр-*хан*, было разгромлено войсками Тимура. В конце XVI — начале XVII в. земли вайнахов (как и весь Кавказ) становятся объектом притязаний Османской империи, Крымского ханства, сефевидского Ирана, Московской Руси, при этом устанавливаются дипломатические связи местных владетелей с главами отдельных стран (первое посольство в Москву, направленное от территорий Ч.-И., подвластных Ших-Мурзе Окоцкому, состоялось в 1588–1589 гг.). Начавшаяся со строительства крепостей и казачьих городков, русская колонизация со второй половины

XVIII в. принимает все больший размах. В 1785–1791 гг. *имам шайх* Мансур попытался создать общегорское государство с центром в Чечне; в начале 40-х гг. XIX в. сформировалось военно-теократическое государство — *имамат* народов Чечни и Дагестана с центром сначала в Дарго, а с 1845 г. — в Ведено. Глава *имамат*а Шамиль использовал идейные и организационные принципы братства накшбандийа: территория Чечни была разделена — без учета традиционно сложившихся обществ — на военно-административные районы, которыми управляли назначенные *имам*ом Шамилем наместники-*на'иб*ы (араб.). Они были наделены правами административной, исполнительной, судебной и военной власти; в их обязанности входил сбор налогов, а также «забота о заключении наивозможно большего числа браков» между жителями вверенных им районов (эти меры носили принудительный характер). *Шари'ат*, являвшийся вначале консолидирующей силой, способствовал позже и ослаблению *имамат*а: жесткая регламентация личной и общественной жизни, противоречия между *шари'ат*ом и обычаями — *'адат*ом, а также устойчивость древних религиозных традиций (на фоне разрушения святилищ и запретов на отправление народных обрядов) и родовая сплоченность играли в этом процессе значительную роль. После пленения Шамиля (25 августа 1859 г.) обязанности *муфтия* и судьи в течение двух лет в крепости Ханкала исполнял *на'иб* Атабай Атаев из селения Харсеной Чантинского наибства. Основным постулатом судебной реформы, проводившейся в крае русским правительством, была замена мусульманского судопроизводства общероссийской гражданской судебно-административной системой. Администрация в борьбе против *шари'ат*а опиралась на *адат*.

Территория Ч.-И. была включена в пределы Терской области Российской империи, однако борьба горцев за независимость не прекращалась. В мае 1860 г. Атабай и *на'иб* Ума (Омар-*хаджжи* Дуев) возглавили восстание в Ичкерии и Аргунском наибстве, после подавления которого, 14 декабря 1861 г., они были отправлены в ссылку. Зимой 1861 г. выступили чеченцы Беноевского общества под предводительством *на'иб*а Байсунгура (в боях еще при Шамиле, назвавшего его «человек-камень», он потерял глаз, руку и ногу) и Султан-Мурада Беноевских, в 1865 г. — в Ведено под руководством Тазу Экмирзаева, в 1872 г. — в селении Аухт. Ума-*хаджжи*, вернувшись на родину в 1877 г. (в возрасте 69 лет), вновь поднял восстание; по приговору царского военно-полевого суда он вместе с другими 13 лидерами был повешен в Грозном 9 марта 1878 г.

После Февральской революции, 1–10 мая 1917 г., во Владикавказе собрался первый съезд представителей горских племен Кавказа, который провозгласил Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (после второго съезда — и Абхазии) как самоуправляющуюся единицу. В марте 1918 г. была объявлена Терская Советская Республика в составе РСФСР, просуществовавшая до февраля 1919 г. Союз горцев был преобразован в Независимую Демократическую Республику горцев Кавказа (краткое наименование — Горская Республика, провозглашена 11 мая 1918 г.), куда наряду с шестью национально-политическими образованиями кавказских народов как целостная единица вошла Ч.-И. (Парижская мирная конференция Горскую Республику не признала). В сентябре 1919 г. был создан (а в марте 1920 г. распался) Северо-Кавказский эмират *шайх*а Узун-*хаджжи* ас-Салти с резиденцией в селении Ведено (нынешняя ЧР). После победы советской власти в конце 1920 г. на Северном Кавказе была провозглашена Горская АССР (законодательно закреплена декретом ВЦИК РСФСР от 20 января 1921 г.), из которой 30 ноября 1922 г. была выделена Чеченская автономная область, а в 1924 г. — Ингушская автономная область, объединенные в 1934 г. в Чечено-Ингушскую автономную область (с 1936 г. — Чечено-Ингушская АССР). 23 февраля 1944 г. чеченцы и ингуши были подвергнуты депортации, около 30% из них погибли в дороге или в местах поселения — в различных районах Казахстана и Киргизии. Указом от 7 марта 1944 г. республика была ликвидирована, на ее территорию по специальным разнарядкам властей переселились новые жители из других, не только кавказских, регионов РСФСР. 9 января 1957 г. Президиум Верховного Совета СССР принял указ «О восстановлении

Чечено-Ингушской АССР в составе РСФСР», однако многие горные районы были закрыты для возвращавшихся на родину, а часть территории осталась за пределами восстановленной Ч.-И. На 1 января 1962 г. численность ее населения составляла 892,4 тыс. человек (из них чеченцев и ингушей — 432 тыс.).

27 ноября 1990 г. сессия Верховного Совета ЧИ АССР (во главе с Доку Завгаевым) приняла Декларацию о государственном суверенитете республики, переименованной в мае 1991 г. в Чечено-Ингушскую Республику. В июле 1991 г. была принята Декларация чеченского народа. 1 ноября 1991 г. вышел указ Джохара Дудаева «Об объявлении суверенитета ЧР», была принята Конституция. И Декларация, и Конституция ЧР носили светский, демократический характер (в одном из выступлений президент Дж.Дудаев сказал: «Давайте наводить порядок по Корану — в душах, по Конституции — в жизни»).

Согласно Закону РФ от 10 декабря 1992 г. Чечено-Ингушская Республика была преобразована в Ингушскую и Чеченскую Республики в составе РФ. 27 февраля 1994 г. всенародным голосованием была принята Конституция Республики Ингушетия. Зимой 1994 г. в одностороннем порядке правительство Дж.Дудаева переименовало республику в Чеченскую Республику Ичкерия (ЧРИ).

3 февраля 1999 г. президент Аслан Масхадов объявил о введении шариатского правления в ЧРИ.

После ввода в 1999 г. в ЧР федеральных сил был издан Указ Президента РФ «Об организации временной системы органов исполнительной власти в ЧР», избранные ранее органы власти ЧРИ были объявлены нелегитимными, вместо них был сформирован новый исполнительный орган ЧР — Администрация. Главой Администрации 12 июня 2000 г. федеральными властями был назначен бывший *муфтий* Ахмад-*хаджжи* Кадыров. 23 марта 2003 г., уже в новых условиях, в ЧР был проведен референдум и принята новая Конституция, провозгласившая ЧР неотъемлемой частью РФ, а 5 октября был избран новый президент — Ахмад Кадыров (убит 9 мая 2004 г.).

В Ч.-И. закрепился суннитский ислам шафи‘итского толка (*мазхаба*). Процесс исламизации проходил территориально в разное время. Считается, что раньше других ислам приняло население Ичкерии — юго-восточной части Чечни, в верховьях рек Аксай и Хулхулау (приток реки Сунжа), последними — жители ингушского селения Гвилети, расположенного в верховьях Дарьяла (1861 г.). Последний ингушский жрец (из Шоанского ущелья) — Элмарз-*хаджжи* (1766–1923) принял ислам в 1873 г. Дважды (в 1905 и 1908 гг.) он побывал в Макке/Мекке, где познакомился с курайшитским *шайх*ом Джамалуллой (Джамал Аллах); двух мудрецов связывали узы дружбы, которую они поддерживали, обмениваясь взаимными посланиями. Хотя некоторые исследователи придерживаются мнения о том, что распространение ислама началось со времен арабских завоеваний (вторая половина VII в.), на основании данных археологии, ряда письменных источников можно выделить следующие его этапы: VIII–IX вв. — период арабо-хазарских войн, XI–XII вв. — через исламизированные верхи половцев, XIII–XIV вв. — через Золотую Орду, конец XIV в. — нашествие войск Тимура, конец XV — первая половина XVI в. — из Дагестана, Кумыкии, Кабарды, Крымского ханства, османской Турции, Ирана. В XVI в. сложилась местная письменность на основе арабской графики. Укоренение ислама происходило в конце XVIII — первой половине XIX в., когда развернулась народно-освободительная война под руководством *имам*а *шайх*а Мансура, затем — *шайх*а Абдул-Кадыра (‘Абд ал-Кадира, 1822 г.), *шайх*ов Авко и Мухаммада Майртупского и *имам*а Яуха/Ауха/Гаука (1825 г.), а позже — дагестанских *имам*ов Гази-Мухаммада, Гамзат-*бека*, Шамиля (1828–1859). При этом часть населения Ч.-И., особенно в горах, оставалась верной местной религиозной традиции. Кроме того, письменные свидетельства и памятники культовой архитектуры (склепы, храмы, молельные места и т.д.) сохранили следы исповедания местными жителями христианства.

Ряд этногенетических преданий вайнахов возводит происхождение этноарха и некоторых родовых предков к выходцам из Аравии. Так, Маго-Ерды, мифический родоначальник ингушей, с принятием ими ислама стал пользоваться славой «святого», кото-

рый всегда обращался к Корану. Согласно бытующим религиозным мифам, ислам являлся формирующим и организующим началом в становлении этноса и его традиций, так как Аллах сотворил чеченцев и ингушей изначально мусульманами. Древние верования и культы, с ними связанные, в различной степени были трансформированы и переосмыслены исламом, определив его местную специфику. Многие архаические термины и фразеологизмы вошли в мусульманскую религиозную терминологию. Наиболее адаптированы к местным традициям праздники жертвоприношения (*курбан-байрам*), разговения (*ураза-байрам*), рождения Пророка (*мовлид*, араб. *маулид*). Почитание и соблюдение обряда *мовлид* имеют свою специфику у горцев. Эмоционально насыщенный, он приурочивается не только к священному месяцу раби‘ ал-аввал, но и к различным событиям семейно-бытовой жизни: его значение трактуется как богоугодная потусторонняя ценность и как земная жизненная целесообразность. Праздник *ураза-байрам* воспринимается вайнахами как событие национального масштаба. Комплекс древних представлений и ритуалов, связанных с празднованием ночи летнего солнцестояния, с распространением ислама был перенесен на «ночь предопределения» (араб. *лайлат ал-кадр*) в месяц рамадан.

Преемственность традиционного мировоззрения проявляется и в культе «святых», стержнем которого служит идея существования как непосредственных связей человека с Аллахом, так и опосредованных — через *шайха-устаза*, Божьего избранника. «Святой» шайх воспринимается верующими как покровитель и заступник, ответственный за веру и нравственный облик своих *мюридов*. Почитание *шайхов*, *имамов*, *хаджжи*, соблюдение ритуалов — условие и признак сохранения семейной и родовой чести. Ислам в Ч.-И. приживался в форме суфизма, в значительной степени обращение в новую веру проходило под влиянием деятельности *шайхов*. Так, начало исламизации местные легенды связывают с именем *шайха* Абу Муслима. Согласно одной из них, *шайху* удалось обратить все чеченские *тайпы*, за исключением *тайпа* Варандой. Один из его представителей, недовольный деятельностью Абу Муслима, подстерег *шайха* на дороге и ранил стрелой. Чувствуя, что рана смертельна, *шайх* велел своим последователям посадить его на мула и направить в путь за пределы Чечни: так как если б он был похоронен там, могила могла бы стать причиной раздора между чеченцами, принявшими ислам, и необращенными.

Бóльшая часть известных материалов относится к позднему времени. В 10–20-х гг. XVII в. в Ичкерии поселился *шайх* Мут (конец XVI — 40-е гг. XVII в.) — внебрачный сын Тарковского *шамхала* Султан-Мута. Пещера, в которой он уединялся, стала «святым» местом — Ших-Мут Хьех. Сохранились предания о таких наставниках, как *шайх* Мурат, Бата, Термаол, Берсан-*шайх*. Могила Хеди, матери *шайха* Кунта-*хаджжи*, близ селения Гуни Веденского района ЧР — наиболее почитаемое место поклонения. Среди часто посещаемых «святых» мест — мавзолей *шайха* Уммал-Ахада (Уммалат-*шайха*) у селения Сержень-Юрт Шалинского района (он был восстановлен после возвращения чеченцев и ингушей из депортации: 12 августа 1959 г. его посетили 1500 паломников; в засушливые годы здесь совершались моления о ниспослании дождя), Ташов-*хаджжи* (чечен. Воккха-*хаджжи* — «Великий *Хаджжи*») у селения Саясан Ножай-Юртовского района, Узун-*хаджжи* — у селения Шамиль-Хутор Веденского района, Докку-*шайха* — в Грозненском районе, *шайха* Али Митаева в Шалинском районе ЧРИ.

Среди верующих в Ч.-И. — последователи (*мюриды*) братств накшбандийа и кадирийа, преобладают последние (в литературе 20-х гг. XX в. имеются фрагментарные сведения о приверженцах братств шазилийа и бекташийа). Проповедником учения кадирийа был *шайх* Кунта-*хаджжи*. В последней трети XIX в. из братства выделились несколько ветвей (*вирдов*), наиболее многочисленные из них — последователи Бамматгирей-*хаджжи* из селения Автуры (первыми последователями *шайха* были члены *тайпа* Гуной), Чиммирзы из селения Майр-Туп Шалинского района Чечни, ингушского *шайха* Батал-*хаджжи* из селения Сурхахи. Непосредственные приверженцы Кунта-*хаджжи* группировались вокруг его поверенных — *вакилов*, среди них — Юсуп-*хаджжи* из

селения Махкеты Веденского района, Кахарман-*хаджжи* из селения Шали в Чечне, Хусайн-*хаджжи* из селения Плиево и Гайребиг-*хаджжи* из селения Насыр-Корта в Ингушетии. Основной их обряд — громкое коллективное радение (*зикр-джахр*), сопровождаемое сначала медленными телодвижениями, затем перемещением, переходящим в быстрый бег по кругу против часовой стрелки. Между радениями исполняются религиозные гимны — *назмы*; по их окончании читается молитва — просьба к Аллаху (араб. *ду'а'*) на арабском и чеченском языках. Среди последователей Кунта-*хаджжи* имеются и женские группы. В 50-е гг. XX в. среди депортированных в Казахстан чеченцев, приверженцев *вирд*а Чиммирзы, сформировалась группа *шайх*а Вис-хаджжи.

В период депортации (и позже) большой известностью пользовался *шайх* Хамад Газиев (род. в 1924 г. в селении Элистанжи), а в настоящее время — Вайсерт Мухаммад-*хаджжи*, немец по происхождению, живущий в чеченском селении Мелча-Хие.

По мере распространения ислама численно росла и мусульманская духовная элита (*'улама'*) — *муллы*, *кади*, *эфенди*, *шайхи*, их *вакил*ы (поверенные), *тамад*ы (старшие), *туркхи* (глашатаи). Однако строгой иерархии и четкого разделения на «официальных» и «неофициальных» служителей культа в Ч.-И. не было.

Чеченцы и ингуши пользовались арабской графикой, на основе которой был создан алфавит *аджам*, приспособленный к языкам народов Северного Кавказа. В начале XX в. в дагестанских центрах — Темир-Хан-Шуре и Петровске — в типографиях М.Мавраева и А.М.Михайлова издавались книги большей частью религиозного содержания. Среди них «Китаб руб' ал-'ибада мин ал-фикх би-лисан чачан» («Четвертая часть из мусульманского права о религиозных обязанностях на чеченском языке») (1908) и «Тарджамат ал-мухтасар» (1908) (перевод «Компендиума», сборника, включавшего сочинение по *фикх*у и основам веры (*усул ад-дин*) 'Али из Кумуха (XV в.), оба выполненные 'Абд ар-Рахимом из Авухюрта (ныне — Калининаул), «Хадийат чачан фи маса'ил ал-иман» («Руководство по вопросам веры на чеченском языке») (1911) Шихаб ад-дина сына Шу'айба из Баммата (ныне — Бамматюрт), а также учебное пособие по арабской грамматике с переводом на чеченский язык Б.Атавова.

В 10-е гг. XX в. часть служителей культа предпринимала попытки модернизировать ислам, что нашло отражение в выступлениях и статьях Мухаммада Катиева, *хаджжи* Мурата Горчханова, Горца (псевдоним). Религиозная мысль того времени отражала различие позиций представителей консервативного и реформаторского направлений ислама в Ч.-И., но в период борьбы за независимость она утрачивает «двойственность», что объясняется стремлением к объединению сил и созданию централизованного аппарата. *'Улама'* как носители знания, религиозных и национальных традиций занимали ключевые позиции в общественно-политической и экономической жизни Ч.-И. В период борьбы за главенствующее положение в крае большевики приняли резолюцию «О введении шариатского судопроизводства» (апрель 1921 г.) в Горской АССР, а уже в августе 1922 г. постановили его ликвидировать. Шариатские суды действовали в Ингушетии и Чечне до 1926 г., в противовес им вводились народные суды. Последним вменялось в обязанность обращать внимание на изучение дел, дискредитирующих служителей культа, широко оглашать материалы через показательные процессы, при этом оказывалась моральная и материальная поддержка публично отказавшимся от духовного сана. Антирелигиозная политика выражалась в разрушении культовых зданий (или в использовании их для хозяйственно-административных нужд), в атеистической пропаганде (в этот период появились группы так называемых «пустоголовых» — *тюллиг*ов, исполнявших пародии на мусульманские обряды и сатирические куплеты, направленные против духовных лиц), в мероприятиях по «изоляции» авторитетных *шайх*ов и *мулл*. В отличие от других территорий Северного Кавказа, в Ч.-И. атеистическая работа не давала результатов. В 1929 г. в Чечне действовало 700 соборных мечетей, две тысячи «кубовых» (квартальных), в 1931 г. было 180 *мадрас*, в которых обучалось около двух тысяч учащихся. Закрытие культовых сооружений привело к возникновению подпольных мече-

тей и мусульманских школ. С изменением политической и идеологической ситуации в стране на рубеже 80–90-х гг. XX в. началось интенсивное строительство мечетей практически во всех населенных пунктах.

В XIX в. на Северном Кавказе не было духовных управлений: религиозными делами ведало военное начальство в лице генерал-губернаторов областей. В 1944 г. было создано Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК, 1944–1992), располагавшееся до 1975 г. в г. Буйнакск, а затем в Махачкале (Дагестан). В 1992 г. сформирована межрегиональная структура — Высший религиозный совет народов Кавказа (ВРСНК), продолживший традиции Бюро кавказских мусульман (Общекавказского мусульманского союза), образованного в апреле 1917 г. в Баку, и Кавказского духовного правления, избранного на первом Общегорском съезде (май 1917 г.), председателем которого был Наджм ад-дин ал-Хуци (Гоцинский), от чеченцев в него вошел Сугаип-*мулла*, от ингушей — Абдул-Карах-*хаджжи*.

В настоящее время в ЧР и РИ действуют десятки ответвлений братств накшбандийа и кадирийа. В 1996–1999 гг. в правовой практике ЧРИ действовали некоторые процессуальные и уголовные нормы *шари'ат*а.

Лит-ра: *Х.Ошаев.* Мюридизм в Чечне // Революция и горец. Ростов-на-Дону, 1929, № 3 (5), 39–44; 1930, № 9–10 (23–24), 48–54; *А.И.Шамилев.* Пути проникновения ислама к чеченцам и ингушам // Известия ЧИ НИИ ИЯЛЭ. 1963, т. 3, вып. 1, 97–107; *А.А.Саламов.* Правда о «святых местах» в Чечено-Ингушетии // Известия ЧИ НИИ ИЯЛЭ. 1964, т. 9, 155–168; *А.Д.Яндаров.* Суфизм и идеология национально-освободительного движения (Из истории развития общественных идей в Чечено-Ингушетии в 20–70-е гг. XIX в.). А.-А., 1975; *М.М.Мустафинов.* Современные течения зикризма и их ритуальные обряды // Социология, атеизм, религия. Известия ЧИ НИИ ИЯЛЭ. 1976, т. 2, вып. 1, 117–126; *М.Б.Мужухоев.* Проникновение ислама к чеченцам и ингушам // Археологические памятники Чечено-Ингушетии. Грозный, 1979, 125–150; *С.Ц.Умаров.* Эволюция основных течений ислама в Чечено-Ингушетии. Грозный, 1985; *В.Х.Акаев.* Суфийские братства в Чечне, их взаимоотношения и участие в современной общественно-политической жизни // Научная мысль Кавказа. Ростов-на-Дону, 1996, № 3; *А.М.Гарасаев.* Суфийские братства на Северном Кавказе: основные этапы развития // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 1997, № 4, 28–36; *он же.* Из чеченского религиозного поэтического наследия: назмы — духовные песнопения в обрядовой практике суфиев // Вестник Московского университета. Серия. 13. Востоковедение. 1998, № 4, 75–83.

Дж. М.

Чилла (*чихила,* перс.-тадж; араб. *арба'уна* — «сорок») — в ритуале некоторых центральноазиатских братств сорокадневное уединение (араб. *халва,* перс. *халват*) с постом и исполнением принятых в каждом братстве (*тарика*) видов *зикр*а и молитв (*вирд*). Некоторые исследователи рассматривали термины Ч. и *халват* как синонимы. Однако срок уединения/*халват* был разным — 3, 7, 10, 12, 14, 21 и 40 дней, и только в последнем случае, насколько известно, он именовался Ч. Обычно Ч. проводилась в особых помещениях (*чилла-хана, халват-хана*) при *ханаке* или усыпальнице «святого» (*аулийа'*). На некоторых *мазар*ах йасавитских *шайх*ов *чилла-хана* устраивалась в виде круглых колодцев (*шакк*) диаметром до 1,5 м и глубиной 2–3 м. Сбоку в грунте размещалась сводчатая камера (*лахд*), высота и ширина которой равнялась примерно 1,5–1,6 м, а длина — около 2 м. Таким образом, и по названиям составляющих, и собственно конструкции *чилла-хан*ы были аналогичны традиционным могилам, что вполне соответствовало основной цели йасавитского ритуала Ч. — «умертвить на время уединения плоть и дать душе воспарить к Богу». Выход из подобной *чилла-хан*ы был невозможен без посторонней помощи; сама конструкция лишала отсиживающего Ч. (*чиллашин*, сокр. от *чилланишин*) возможности поддаться «искушению» прервать уединение без веления *шайх*а.

Большинство ранних *шайх*ов братства х^{в}аджаган-накшбандийа ('Абд ал-Халик ал-Гидждувани, Рамитани, *х^{в}аджа* Парса, *х^{в}аджа* Ахрар и др.) крайне неодобрительно относились к ритуальному уединению. Однако уже в XVI в. у центральноазиатских братств (в том числе и у накшбандийа) Ч. составляла часть ритуала «очищения» перед инициацией. *Чиллашин* мог общаться только с *муршид*ом, который давал указания, контролировал состояние неофита, по своему

усмотрению мог прервать или продлить срок уединения. Ч. обычно заканчивалась следующей церемонией: *чиллашин* с поклоном «подавал руки» (протягивал ладонями вверх) своему *муршиду*, чем выражал полное подчинение воле последнего.

К Ч. часто прибегали и зрелые последователи братств, например на праздник *маулуд* (*маулид*) или по случаю поста. Известны случаи «коллективных» Ч., в которых участвовали *шайх* и его ближайшие *халифа́*. К сорокадневному уединению на могилах «святых» прибегают как к последнему средству при трудноизлечимых (или неизлечимых) болезнях.

В Средней Азии и других регионах Ч. обозначает конец сорокадневного траура по умершему и отмечается особым ритуалом, во время которого подается угощение и читается Коран «для окончательного упокоения души умершего». Женщина, родившая ребенка, также находится в состоянии Ч., когда ей запрещается выполнять тяжелую работу, вступать в половой контакт и т.д.

Термин Ч. употребляется и для обозначения сорокадневных (или кратных сорока — *ним-чилла*, *даха*) природно-климатических циклов максимальной жары или холода: летняя Ч. (последняя декада июня — начало августа), зимняя Ч. (последняя декада декабря — начало февраля).

Лит-ра: *Маулана 'Абд ар-Рахман б. Ахмад Джами.* Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс // Ба тасхих-и ва мукаддима ва пайваст-и Махди Таухидпур. Техран, 1976, 413; *Дуст Мухаммад б. Фахр ад-дин ал-Киши.* Силсилат ас-садикин ва анис ал-'ашикин // Рук. ИВ АН РУз, № 622, л. 68б—69б; *Абу-л-Бака' б. Баха' ад-дин б. Ахмад Касани.* Джами' ал-макамат // Рук. ИВ АН РУз, № 72, л. 24.

Б. Б.

Чилтан (перс.-тадж., «сорок человек», синоним тюрк. *кырк-чилтан*) — категория «святых», почитаемых в Средней Азии. Этот образ «святых» известен также народам Афганистана, Ирана и Турции.

Число «святых» этой группы должно быть обязательно 40 или 41, т.е. сорок и один их руководитель. По преданиям, возглавляет их *х^{в}аджа* Хызр (араб. ал-Хадир/ал-Хидр). В противоречивых народных воззрениях они предстают то в виде невидимых существ, то в виде обычных людей, нередко из числа бедных и всеми презираемых. Их называют братьями от одних и тех же родителей либо людьми, которых объединяют духовные узы. Они могут жить вечно, а могут умирать. Они обитают на небе, где у них есть свое жилище, либо живут на земле и собираются вместе на кладбищах или в отдаленных местах. В Х^{в}аризме/Хорезме Ч. живут в воде, а у местных туркмен они даже являются покровителями (*пир*) водной стихии. В том же Хорезме, а также у таджиков верховьев р. Зеравшан Ч. считаются покровителями кондитерского ремесла. Кроме того, они покровительствуют бракам и деторождению, помогают при родах, но с ними связывают также смерть и болезни детей. Ч. пользуются репутацией хороших строителей и, по рассказам, иногда помогают в строительных работах нуждающимся. Существуют представления об устраиваемых Ч. пирушках (*чилтан-базм*), в которых явно прослеживаются черты тайных оргиастических культов. Есть свидетельства, что традиционные мужские собрания (*гап*) у оседлых народов Средней Азии имели в прошлом отношение к образу Ч., а дом (*гап-хана*), где мужчины собирались, назывался Ч.*-хана*.

Существует ряд «святых» мест (*мазар*), где, по преданию, пребывают Ч., в частности Ч.*-хана* в Чашма-и Арзанак (около Худжанда/Ходжента, Северный Таджикистан), *чилтанха-йи пак* в селении Метк (Ганчинский р-н, Северный Таджикистан) и т.д. Многие места в Средней Азии так или иначе связаны с Ч. Селение Хушер (долина р. Варзоб) было основано *х^{в}аджой* Чилтаном, который стоял во главе 40 своих последователей. В окрестностях г. Сайрам (Южный Казахстан) есть селение Кырык-Шилтен. В Х^{в}аризме/Хорезме (г. Куня-Ургенч) есть место, где 40 *мулл*-праведников (по другой версии — 40 тыс.) скрылись от «неверных» под землю. В пещере около Кабула (Афганистан) есть могила 40 *чилтани-и пак*, погибших в битве с «неверными».

Ч. нередко наделяют эпитетом *гайб-аранг* (*гайб-эрен, кайып-эрен, кайберен*). По преданиям кыргызов, *кайберен* — существа, живущие в горах и покровительствующие гор-

ным животным, — вырастили и воспитали Ч., которые стали помогать людям.

К образу Ч. типологически близок образ *чилдухтарон* (перс.-тадж.), или *кырк-кыз* (тюрк., «сорок девушек»). В разных районах Средней Азии встречается множество *мазаров* Чилдухтарон: в Северном Таджикистане — пещера около селения Шайдана, гора около селения Ашт, холм около г. Исфара, *мазар* в селении Румон около Ходжента, гора около селения Андарак, *мазары* в селениях Унджи и Паши в Ура-Тюбинском р-не, в Фаргане/Фергане — около г. Андижана, в г. Маргелане и т.д. Существует предание, что *чилдухтарон* — это девственницы, посвятившие себя Богу, которые скрылись под землю от преследований и пребывают там живыми. На этой основе позднее возникли каракалпакский эпос о женщинах-воительницах «Сорок девушек» и легенды о происхождении этнонима «кыргыз». Существуют представления о том, что Ч. — это 20 мужчин и 20 женщин. Иногда отдельно упоминаются 40 мужчин Ч. и 40 женщин-*пари*.

Ч. считают покровителями и наследственными духами среднеазиатских шаманок (*бахши, бакши, баксы*). Когда на шаманских ритуалах зажигают 40 или 41 свечу, Ч. спешат на помощь. Нередко в качестве покровителей шаманов выступают духи-*пари*, которых то отождествляют с Ч., то представляют их спутниками. Существуют представления об особой пище Ч. (*ош-и чилтан, чилтан-оши*), которую могут вкушать только женщины, и об особой «воде» Ч. (*чилтан-суви*), выпив которую становятся шаманами.

Перечисленные особенности народного образа Ч. никак не связаны с исламом. Однако постепенно этот образ приобрел мусульманские черты. Ч. стали представлять в виде *суфиев*, *шайхов*, *каландаров*, странствующих по «святым» местам. Известен случай, когда очаг в *каландар-хане* назывался «очагом Ч.». Иногда к числу Ч. причисляются известные *аулийа'* (*авлия, авлиё* — «святые»), чьи могилы почитаются. В Хорезме к таковым относятся Исмамут-*ата*, Палван-*ата*, Солтан-Вайс и др. Обучение у могил Ч. стало рассматриваться как важный этап посвящения в тайны Пути. По преданию, когда «святому» Ахмаду ал-Йасави (ум. в 1166-67 г.) исполнилось 34 года, он вместе с Ч. испил вина (*шараб*). Став мусульманскими «святыми», Ч. в народных представлениях из молодых людей превратились в стариков, и из их среды исчезли женщины.

В современных верованиях народный образ Ч. и их книжный образ существенно отличаются друг от друга, хотя и взаимосвязаны. В суфийской литературе была разработана иерархия «святых» — *риджал ал-гайб* («сокровенные люди»), которые незримо управляют миром. Один из наиболее известных вариантов такой иерархии принадлежит ал-Худжвири (ум. между 1072 и 1077 гг.): во главе стоит *кутб* («полюс»), или *ал-гаус ал-а'зам* («величайший заступник»), у него три помощника — *нукаба'* («главы», «старшие»), далее следуют семь *аутад* («опоры»), затем — сорок *абдал* («заместители») и, наконец, триста *ахйар* («лучшие»). Есть и другие варианты, в которых общее число «святых» доходит до 500, а отдельно выделяются группы в 2, 4, 6, 8, 12, 40, 70 «святых». В более приспособленном к народным представлениям варианте эта иерархия выглядит следующим образом: главным «святым» выступает *йактан* (перс.-тадж., «один»), у него в помощниках и заместителях трое «святых» — *сетан*, далее семь — *хафтан*, затем сорок — Ч. и триста «святых» — *гайбаранг*. В случае смерти одного из них из нижнего уровня иерархии выбирают ему замену. У каждого «святого» есть своя определенная функция, сфера ответственности и определенное местопребывание. Согласно представлениям, распространенным в Средней Азии, *кутб* или *йактан* обитают у могилы *суфия* Ахмада ал-Йасави (г. Туркестан, Южный Казахстан), либо у могилы Аппак-*ходжи* (ум. в 1694 г., г. Кашгар, Синьцзян-Уйгурский автономный район), либо у могилы Баха' ад-дина Накшбанда (ум. в 1389 г., под Бухарой), либо в Макке/Мекке.

Помимо Ч. нередко выделяется категория «семи святых» (*хафтан*), которые имеют много общего с образом Ч. «Семь святых» обходят кругом весь мир и затем рассказывают *кутбу* о том, что они видели. Навстречу им движется некое чудовище, воплощение зла, с которым они успешно борются. Мусульманский философ Ибн ал-'Араби (ум. в 1240 г.) считал, что земля делится на семь поясов и каждым поясом управляет

один из *абдал*ов, избранный Богом, все эти семь *абдал*ов пребывают в Мекке. Считается, что каждый месяц в определенные дни они могут быть в той или другой определенной стороне горизонта, и поэтому знающие люди, начиная какое-либо дело или отправляясь в путешествие, стараются не обращаться лицом в ту сторону, где в данный момент должны находиться Ч., — это считается враждебным и непочтительным.

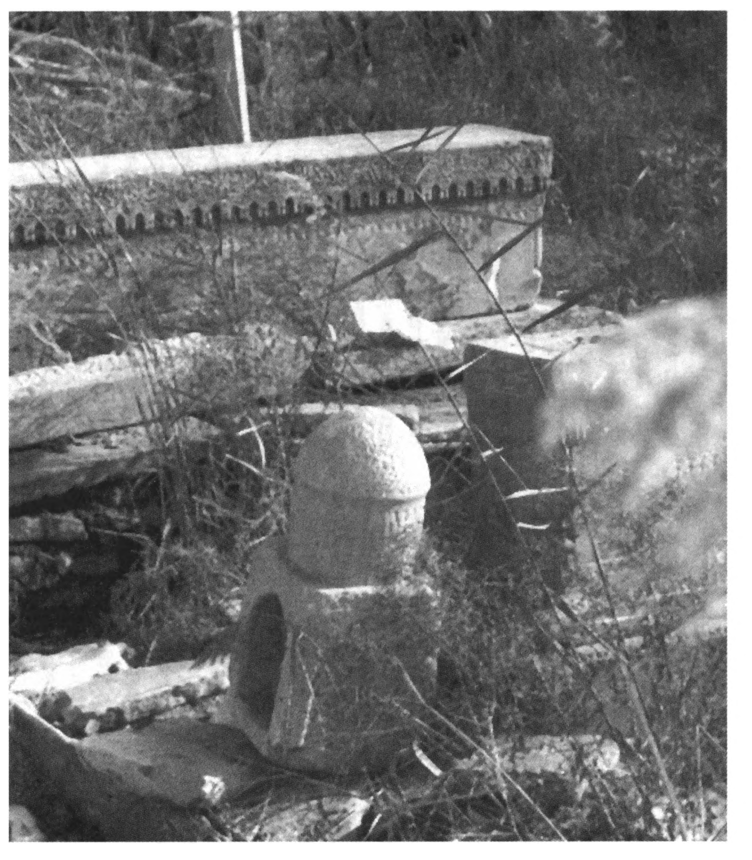
С образом «семи святых» связан, видимо, довольно широко распространенный в Средней Азии образ семи «святых» братьев — *етти-огайны* (тюрк. *етти* — «семь», *огайны*, *ага-ини* — «братья», «родственники», «друзья»). В их число иногда входит одна сестра (бывает, что она считается восьмым человеком). Обычно каждому из семи «святых» братьев соответствует определенное «святое» место. С ними порой связывают наиболее известные *мазар*ы Средней Азии: могилы Ахмада ал-Йасави (Туркестан-бува), Баха' ад-дина Накшбанда (Бахаведдин-бува), Тахт-и Сулайман (Ош-бува), *халифа* 'Али (Шахимардан-бува) и т.д. — или известные *мазар*ы какого-либо одного большого региона (в Ферганской долине, например, это Шахимардан, Тахт-и Сулайман, Джалалабад, Бобо-и об и т.д.). Часто к *етти-огайны* относят местных «святых», чьи *мазар*ы становятся местами обитания духов семи «святых» братьев. Например, к северу от г. Маргелана (Узбекистан) таковыми считаются *мазар*ы Кара-саккал-бува, Тол-кудук-бува, Шерали-бува, Хальфа-бува, Гайран-азизляр, Кызляр-мазар (женская святыня), Келачи. К северо-западу от ферганского г. Кува (Узбекистан) это *мазар*ы «святых» Ак-*ата*, Тезгер-*ата*, *х*ᵛ*аджи* Хасана, Каранчу-*ата*, Каравул-*ата*, а также Чирмач (женская святыня), Балалик-кайрагач. В г. Канибадаме (Северный Таджикистан) есть свои семь «святых» братьев и связанные с ними «святые» места: *мазар*ы Лангар-и Бобо, Хᵛаджа-Рушнои, Килич-Бурхониддин, Сар-и мазар, Анбар-ана (женская святыня), Так-рубоб (вар.: Так-обурд) и еще один, по поводу которого мнения расходятся. В каждом регионе существует свой порядок паломничества к семи могилам, который символизирует законченный ритуальный цикл. Впрочем, эта категория среднеазиатских «святых» пока плохо изучена. Возможно, представления о семи «святых» братьях восходят к зороастрийским представлениям о семи богах (включая одну богиню), которые управляют мирозданием.

Лит-ра: *П.Позднев*. Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 1886, 298–299, 302; *М.С.Андреев*. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // Бартольду, 334–348; *Г.П.Снесарев*. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983, 62–63; *Р.Я.Рассудова*. Культовые объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // СЭ. 1985, № 4, 96–104; *Р.Р.Рахимов*. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990, 57–59; *В.Н.Басилов*. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992, 247–263.

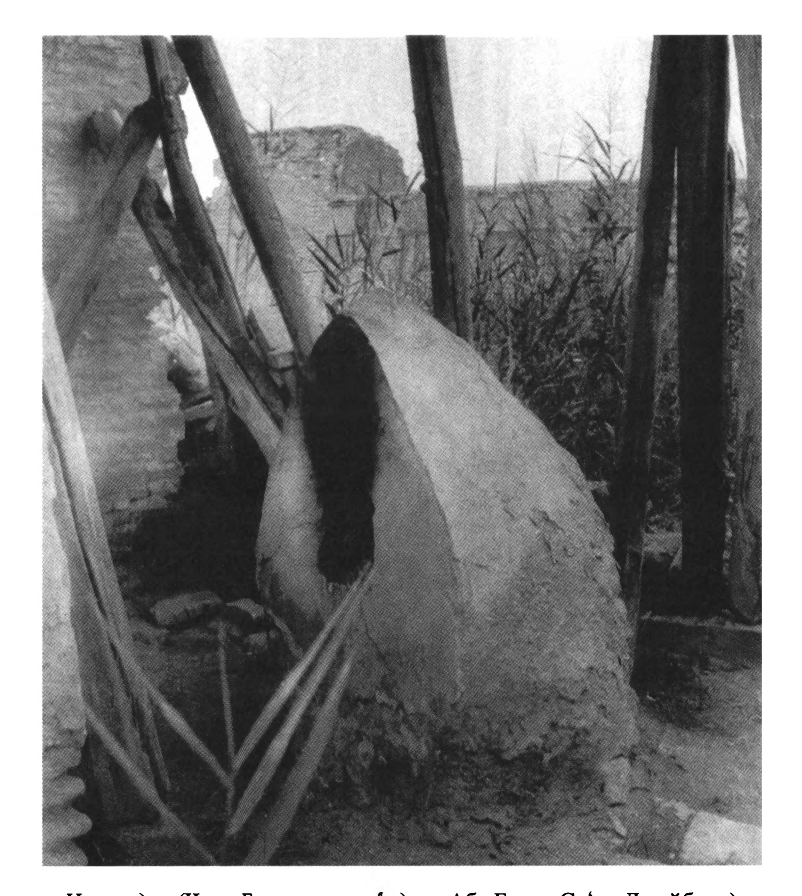
С. А.

Чираг-дан (*чираг*, *чираг-хана*) — миниатюрные сооружения различных форм из жженого кирпича или мрамора (высотой от 50 до 90 см), предназначенные для возжигания огня у могил «святых». Огонь возжигался внутри Ч. в особых металлических или керамических плошках (*чирагча*) с вытянутым носиком для фитилей. *Чирагч*у наполняют маслом, а фитиль, обернутый ватой, выводится в носик; считается, что исходящий от огня запах «кормит дух святого». Мраморные Ч. XVI–XIX вв. сохранились на некоторых *мазар*ах Бухары (Чхар Бакр, Хᵛаджа-йи Ка'ба и т.д.). Некоторые специалисты считают, что мраморные Ч. повторяют конструкции древнеиранских храмов огня (*аташгах*). Они напоминают однокамерные мавзолеи с гипертрофированными куполами, порталами, со сводчатыми нишами, в которых и возжигались обернутые ватой лучины (*пилик*) либо свечи, для которых выдалбливались особые отверстия. В последнее столетие все чаще используются восковые свечи.

В специальных руководствах по посещению (*зийарат*) могил, написанных местными ханафитами (Бухара, Самарканд) в XIV–XX вв., возжигание огня на могилах (равно как и другие «языческие действа» — громкий плач, причитания, растирание «святой пыли» с могил по лицу и т.п.) строго осуждалось. Тем не менее эти обряды существовали и продолжают существовать до сих пор и даже получают своеобразное «ритуальное



Чираг-дан (Чхар Бакр, Бухара, середина XVIII в.).
Фото Е.Г.Некрасовой



Чираг-дан (Чхар Бакр, *мазар х*ͤ*аджи* Абу Бакра Са‘да Джуйбари).
Фото Е.Г.Некрасовой

развитие»: несколько лет назад один из *шайхов*-служителей на некрополе Чхар Бакр «изобрел» новое «магическое действо», которое будто бы излечивает от бесплодия. Он рекомендовал женщинам-паломницам обхватить руками установленный на надгробии мраморный Ч. и семь раз повернуть его вокруг оси (по часовой стрелке).

Борьба нынешнего суннитского духовенства (в том числе и ханафитов-традиционалистов) с подобными «сомнительными ритуалами» (прежде всего с возжиганием огня на могилах) не ограничивается «разъяснительной работой» среди паломников. Духовенство добилось разрушения старейших и недавно возведенных Ч. на знаменитых *мазар*ах (Хазрат-и Имом, ʻАбд ал-Халик ал-Гиждувани, Амир Кулал, Имам ал-Бухари и др.). Однако древняя традиция вновь оказалась сильнее: паломницы, выслушав наставления *имам*а с малопонятными (но сакральными) цитатами из Корана и *хадис*ы, его призывы воздерживаться от «грешных дел на могилах мусульман» и щедро оплатив его проповедь традиционными подношениями (*назр*, *ихсан*), тем не менее украдкой оставляют зажженные свечи у могил своих «святых». Впрочем, некоторые *имам*ы мечетей крупнейших *мазар*ов (Чхар Бакр в Бухаре, Занги-ата в Ташкенте) смотрят сквозь пальцы на этот ритуал, считая, что он «не вредит устоям ислама». На таких *мазар*ах старые Ч. еще сохранились.

Лит-ра: *Му'ин ал-фукара*. Китаб-и Мулла-зада. Мукаддима, 2–14; *Л.И.Ремпель*. Архитектурные модели мемориальных сооружений и некоторые уроки наследия // Архитектура Узбекистана. Таш., 1985, 68–79; Полевые наблюдения авторов.

Б. Б., Е. Н.

Чистополь (Республика Татарстан). В 1859 г. в этом городе на средства купца из Вятской губернии Х.М.Якупова была построена (вместо сгоревшей) на каменном фундаменте мечеть — Первая соборная. До 1893 г. *имамом-хатиб*ом мечети был видный религиозный деятель *ишан* Мухаметзакир (Мухаммад-Закир) Мухаметкамалов (1818–1893). В 1893–1921 гг. обязанности *имам*а исполнял известный педагог и общественный деятель М.Х.Амирханов (1859–1921).

Первая соборная относится к типу одноэтажных мечетей с купольным залом и минаретом над входом. Первоначально она не имела с северной стороны двухэтажного вестибюльного объема. Он был выстроен значительно позднее. Первоначальный минарет утрачен в 30-е и восстановлен в 70-е гг.

Мечеть с габаритами 10×20,5 м включала три анфиладно связанных по оси север–юг помещения: вестибюль с входом с северной стороны, малый зал и основной молельный зал. Вестибюль и малый зал объединены в один объем и покрыты двускатной крышей. В левой части вестибюля узкая лестница вела на минарет, установленный над входом. Основной молельный зал с прямоугольным выступом *михраб*а на южной стене имеет своеобразное пространственное решение. Южная половина зала высотой 3,8 м имеет плоское перекрытие и двускатную крышу на одной высоте с объемом вестибюля и малого молельного зала, а северная половина зала высотой 5,0 м выступает над ними и покрыта пологой шатровой крышей. В центре ее возвышается восьмигранный барабан под килевидным восьмигранным куполом. В интерьере основного молельного зала купол на барабане несут четыре колонны. Доминантой композиции мечети служит двухъярусный минарет, восстановленный в 70-х гг. XX в. Восьмигранный минарет увенчан изящным шатром. Винтовая лестница в стволе минарета ведет на световой фонарь *азанчи* с круговым восьмигранным балконом, имеющим ажурное ограждение. Шатровое завершение минарета и световой фонарь разделены двумя разновеликими карнизами со скатными кровельками. Бревенчатые стены обшиты досками. Углы выделены лопатками. Высокие арочные окна обрамлены узкими наличниками с трехлопастным завершением и стойками по сторонам. Западный и восточный фасады основного объема мечети, грани нижнего яруса минарета декорированы профилированными филенками.

Чистопольская мечеть — памятник культового зодчества татар середины XIX в. в стиле эклектики национально-романтического направления.

Лит-ра: НА РТ, ф. 408, оп. 3, № 57.

Х. Н.

ал-Чукури, Мухаммад-'Али б. 'Абд ас-Салих б. 'Абдул ('Абд Аллах) (башкир. Гали Сокорой, татар. Чокрый, араб. ал-Гари, 1826–1889) — башкирский *суфий*, поэт и региональный историк. Ал-Ч. относил себя к башкирскому племени иректе и вел свою родословную от некоего Майки-*бия*, бывшего на службе у Чингиз-*хана*. Его прадед Шариф б. Куйук служил, вероятно, у Екатерины II, а его отец был *муллой* в селении Иске-Чокир (Бирский уезд, сначала Оренбургская, а с 1865 г. — Уфимская губерния) и через Файд-*хана* ал-Кабули (ум. в 1802-03 г.) входил в духовно-преемственную цепь братства накшбандийа-муджаддидийа.

Ал-Ч. учился во многих *мадрасах* Камского и Приуральского регионов. Некоторое время он был учеником одного из *шайхов* муджаддидии — Мухаммад-Мурада ал-Бадахшани, о котором известно лишь то, что в противоположность большинству *шайхов* муджаддидии из Средней Азии он практиковал «громкий *зикр*» (*зикр джахр*). Эта практика была не по душе ал-Ч., и в 1849 г. он отправился учиться в большую *мадрасу* *шайха* Мухаммад-Хариса ал-Истарли-*баши* (Тукаев, ум. в 1870 г.), находившуюся в селении Стерлибаш (Уфимская губерния). Ее основатель, Ни'мат Аллах ал-Истарли-*баши*, в свое время учился в Бухаре у знаменитого *шайха* Нийаз-*кули* ат-Туркмани (ум. в 1821 г.).

После смерти отца ал-Ч. по указу *муфтия* возглавил мечеть и школу в своем родном селении. Этот пост оставался за ним до конца его жизни. По вступлении в должность он оказался в конфликте с аскетически настроенными бродячими *дарвишами*, которые на собраниях *суфиев* практиковали «громкий» *зикр*. В то же время они бойкотировали официальное пятничное богослужение, из чего можно заключить, что они вообще находились в оппозиции к официальной мусульманской администрации. Они же якобы и оклеветали ал-Истарли-*баши*, поскольку в этой связи ал-Ч. написал полемический трактат Фасс ал-ахйар («Драгоценный камень в оправе лучших»), в котором он не только защищал практику сидения *суфиев* в кругу, за что ратовал ал-Истарли-*баши*, но и подчеркивал набожность последнего и его безукоризненно честное обращение с пожертвованиями. Очевидно, Стерлибашевская *мадраса*, в которую поступали большие пожертвования, была бельмом на глазу у завистников.

Средствами на содержание школы служили доходы от унаследованной ал-Ч. от отца пасеки. Если верить записям его сына 'Арифаллы ('Ариф Аллах), ал-Ч. превратил свой находившийся на окраине селения «пчелиный сад» в место собрания литераторов, где читали стихи и совершали богослужение на природе.

Трижды (в 1872, 1879 и 1886 гг.) ал-Ч. совершил паломничество в Макку/Мекку. Во время одного такого пребывания на Аравийском полуострове он получил через некоего Мухаммада Мазхара Сахиб-*заде* четвертую связь с братством муджаддидийа.

Среди многочисленных произведений, написанных ал-Ч., есть филологические и дидактические, а также поэтические комментарии, которые неоднократно издавались. Но знаменит он стал весьма объемистыми панегириками, в которых восхвалял '*улама*' и *шайхов* братства накшбандийа из Поволжья и Приуралья. Его двухтомный труд А'лам ал-хади («Знаки праведника»), первая часть которого была издана в Казани под названием Шам' ад-дийа' («Свеча») в 1883 г., содержит хвалебные стихи о многих *шайхах* и '*улама*'. Среди них — Валид б. Мухаммад ал-Амин ал-Каргали (ум. в 1802-03 г.), Хабибуллах (Хабиб Аллах) ал-Уриви (ум. в 1817-18 г.), Джа'фар б. 'Абди ал-Булгари (ум. в 1823-24 г.), 'Абд Аллах ал-Мачкарави (ум. в 1859 г.), 'Али ат-Тунтари (ум. в 1875 г.), *муфтий* Салим-*гирей* Тевкелев (ум. в 1884 г.), Ни'мат Аллах б. Биктимур ал-Истарли-*баши* (ум. в 1844 г.) и Шихаб ад-дин ал-Марджани (ум. в 1889 г.).

В *мурабба'*-стихотворении Мадх-и Казан («Хвалебная песнь Казани», Казань, 1889) ал-Ч. восхваляет мусульманскую общину Казани в целом, '*улама*' — за их вклад в образование, предпринимателей — за материальную поддержку мусульманской культуры и образования. В исторических пассажах этого произведения Казань того времени предстает как процветающая духовная наследница древнего Булгара, уничтоженного якобы Тимуром/Тамерланом. Автор называет современный ему Волго-Уральский регион не иначе как «Булгар».

Как историограф ал-Ч. прославился сочинением Такриб-и Гари («Сближение Чукури») — комментарием к широко известному труду Таварих-и булгарийа (приписанному Хусам ад-дину ал-Булгари, XVI в., а в действительности написанному в XVIII или в начале XIX в.). Хотя ал-Ч. в своем комментарии и исправляет явные исторические неточности Таварих-и булгарийа (например, исламизацию волжских булгар сподвижниками Пророка в девятом году *хиджры* или борьбу Тимура с Чингиз-*хан*ом и Надир-*шах*ом), а также подвергает сомнению историческое значение этой работы в целом, все же он полностью придерживается «булгарской» исторической перспективы. В этом отношении позиция ал-Ч. существенно отличалась от позиции его современника Шихаб ад-дина ал-Марджани, который характеризовал Таварих-и булгарийа исключительно как «лживые сказки», и вместо булгароориентированной историографии сосредоточился на истории «татарского народа», тем самым отвергнув идею культурного единства Волго-Уральского региона. Примечателен также отчет о паломничестве в Мекку (1873 г.). Эта работа отражает удивление автора при встрече с результатами технического прогресса в России (железная дорога, пароход, освещение улиц, телеграф) и уважение к эффективной работе русской администрации.

Ал-Ч. — ярчайший представитель высокообразованной новой мусульманской элиты Волго-Уральского региона, открытой остальному миру. Он символизировал также связь между '*улама*' и буржуазией. В своем ярко выраженном стремлении к гармонии ал-Ч. примирился с тем, что новый расцвет Булгара состоялся в рамках христианского государства; в его защите и покровительстве он видел шанс для дальнейшего развития мусульманской общины.

Традиционное направление сочинений ал.-Ч. не представляло интереса для исламских реформаторов и националистически ориентированных историографов Уфы и Казани. Вследствие этого его труды оказались мало изученными.

Сочинения: *Мухаммад-'Али б. 'Абд ас-Салих ал-Гари*. Фасс ал-ахйар / Рук. КГУ 2673-г; *Мухаммад-'Али ал-Чукури*. Хаджжнама / Рук. КГУ, 627-т; *'Ариф-Аллах ал-Чукури*. 'Айн ар-рида китабы / Рук. КГУ, 680-г; *Мухаммад 'Ариф-Аллах ал-Басрави*. Аурад-и 'арифан йаки Тазкира-йи накшбандийа. Казан, 1896.

Лит-ра: *Фатхиев*. Описание, 58–72; *Р.Ахметов*. Гали Чокрый // История татарской литературы. 2. Казань, 1985, 416–431 (на татар. яз.); *А.Вильданов*, *М.Назерголов*. Гали Сокорой // История башкирской литературы. 2. Уфа, 1990, 185–200 (на башк. яз.); *Frank*. Islamic Historiography, 139–148; *Kemper*. Sufis, 368–392.

М. К.

Чхар Бакр (*Чор Бакр*; перс.-тадж., «Четыре Бакра») — мусульманский некрополь (X — начало XX в.), расположенный в 5 км к северо-западу от Бухары в селении Сумитан, основанном, по преданию, *бухархудат*ом тюрком Шир-и Кишваром. В X в. селение принадлежало знаменитому *факиху* и *мухаддису* Бухары Абу Бакру Са'ду (ум. в 971-72 г.) и его сыну Абу Бакру Ахмаду, которые там и похоронены. В середине XVI в. фактический основатель семейной ветви накшбандии Джуйбаридов *х^ваджа* Ислам (ум. в 1553 г.) сумел вступить во владение Сумитаном на основании подложной родословной, восходящей к Абу Бакру Ахмаду. Судя по надгробным надписям, эпиграфике Ч. Б. и сведениям источников, *х^ваджа* Ислам стал первым представителем Джуйбаридов, похороненным здесь. Перед смертью он добился государственного финансирования и благоустроил пришедшую в упадок территорию вокруг Ч. Б.: по приказу «*мурида*» *х^ваджи* Ислама — 'Абд Аллах-*хана* II (1583–1598) к северу от некрополя были возведены *чар баг* (садово-парковый комплекс), *хазира* Абу Бакра Са'да и его сына Ахмада и *ханака*. Тогда же из города от северо-восточных ворот Тал-и Пач была проложена специальная мощеная дорога, обсаженная с двух сторон тутовыми деревьями. В дальнейшем, на протяжении 300 лет, Джуйбариды, опираясь на свою финансовую мощь, возвели здесь мечеть, *мадрасу*, *мактаб*, баню, около 10 *хазира*, помещения для приготовления пищи, *кари'-хану*, конюшни, минарет — все из жженого кирпича. Образовавшийся комплекс стал настоящим городом мертвых с небольшими площадями, улицами и тупичками.

Комплекс вытянут по оси юг–север (155 м). «Улицы» образованы фасадами *хазир*. Основной культово-учебный центр (*ханака*, мечеть, *мадраса*) расположен в юго-западном углу комплекса. Погребения производились в отдельных двориках-*хазир*ах. Внутри выстраивались полуподземные *дахмы*, на которых выставлялись надгробия в форме параллелепипедов с надписями.

Практически все сооружения Ч. Б. были снабжены солидными вакфными доходами, предназначенными на ремонт сооружений, *мударрису мадрасы*, студентам (их количество колебалось от 21 до 42), *хафиз*ам, «читающим Коран у могил», на приготовление ритуальной пищи (*хариса*) в праздники жертвоприношения, разговенья и рождения Пророка. Одно из условий, которое ставили жертвователи (в основном Джуйбариды), состояло в регламентации изучаемых предметов: это должны были быть «аш‘аритские науки, основанные на учении Абу Ханифы и Абу Йусуфа».

Опыт исследования святынь Мавараннахра, подобных Ч. Б., показывает, что они были и остаются своеобразными «материальными воплощениями» местных форм бытования ислама, вобравших в себя множество древних культов и прежнюю ритуальную практику. Старые доисламские праздники *гул-и сурх*, *Науруз*, *саййил* отмечались на Ч. Б. и других *мазар*ах особой церемонией раздачи «сладкой воды», составлением венков и т.п.

Ритуал *зийар*ы в том виде, в каком он совершается на Ч. Б. и поныне, основан на традиционной вере паломников (основная их часть — женщины) в харизматическую силу «святых» (*аулийа'*). У их духов просят исцеления от недугов, благополучных родов, удачи в любом начинании, прощения грехов и т.п. Традиционны и действия приходящих на *мазар*: они обязательно прикасаются к надгробию или намогильному сооружению, целуют его, размазывают по лбу и щекам «святую пыль», совершают обход (*таваф*) могил; женщины обычно плачут и громко причитают. Церемония завершается чтением *сур* (Фатиха, Йа Син) и благопожелательных молитв (*ду‘а'*) и возжиганием свечей у могил. Скорее всего, в таком виде ритуал *зийар*ы на Ч. Б. существовал и раньше, о чем свидетельствуют мраморные *чираг-дан*ы, напоминающие иранские *атешгахи*.

На 87 надгробиях (их всего 164) сохранились надписи. Тексты включают в себя эпитафию, фрагменты из Корана, имена-эпитеты Аллаха (*ал-асма' ал-хусна'*; их 33 или 66), надгробные персоязычные стихи-*марсийа* поэтов-классиков (например, Са‘ди) и местных авторов. Иногда вместо фрагмента Корана или *марси*и высекались мистические стихи (Хафиз, Ибн Йамин). Примерно 80% сохранившихся надписей — над могилами женщин.

Надписи имеются на *ханак*е с датой начала (970/1562-63) и завершения (978/1570-71) строительства и именем жертвователя — Искандар-*хан*а (отец ‘Абд Аллах-*хана* II). На стенах *ханаки*, мечети, *мадрас*ы тушью наносились надписи с мистическими стихами, *хадис*ами, «разрешающими» *зийарат* могил. Надписи датируются от 1016/1607-08 до 1936 г.; их авторы, судя по *нисб*ам, приезжали почти из всех крупных городов и сел Мавараннахра, Хурасана/Хорасана и Туркистана; отмечена *нисба* ар-Руми. На стенах *мадрас*ы имеются примитивные рисунки XVII–XIX вв. с изображением «шествия слонов», сцен охоты, не вполне понятных символических знаков типа «трезубец». Зафиксированы процарапанные по штукатурке рисунки со схематически изображенными «человекоподобными существами», покрытыми иногда *хиджаб*ом и сопровождающиеся местоимением-синонимом Аллаха *Хува* (Он). Очевидно, так представляли себе авторы рисунков образ «сокрытого за завесой таинственности» Бога.

Посвятительная надпись на минарете содержит дату строительства (*мухаррам* 1318/1–30 мая 1900) и имя жертвователя — Мирза *х^ваджа*-йи Джуйбари. На котле *мазар*а Ч.Б. (диаметр 145, высота 65 см) по ободку процарапан текст с именем жертвователя — ‘Алим-*х^{в}аджа* б. ‘Абд ар-Раззак-*х^{в}аджа* и год изготовления — 1303/1885-86.

Лит-ра: *Наршахи*. Та'рих, 10, 82; *Му‘ин ал-фукара*. Китаб-и Мулла-зада, 28, 52; *Мир Мухаммад-Хусайн б. Мир Хасан ас-Сарахси ал-Хусайни*. Са‘дийа // Рук. ИВ АН РУз, № 1439, л. 25а–б, 39б–40б; *Бадр ад-дин б. ‘Абд ас-Салам ал-Хусайни ал-Кашмири*. Равдат ар-ридван ва-хадикат ал-гилман // Рук. ИВ АН РУз, № 2094, л. 22а, 40а–б,

52б, 74а–б и др.; *Мухаммад-Талиб Джуйбари.* Матлаб ат-талибин, л. 22а, 34б и др.; *Вяткин.* Шейхи Джуйбари, 6–8; *Иванов.* Хозяйство, 51, 61, 152 и др.; *В.М.Дмитриев.* Композиционные особенности бухарской архитектуры // Материалы по истории архитектуры Узбекистана. Таш., 1950, 61–65; *Пугаченкова, Ремпель.* Выдающиеся памятники, 91–93; *R.D.McChesney.* Central Asia: Foundations of Change. Princeton, New Jersey, 1994, 172–174.

Б. Б., Аш. М., Е. Н.



Шамаил [араб. *шама'ил,* мн.ч. от *шамила,* — врожденные, физические и нравственные, черты человека, в особенности Мухаммада и других пророков, затем и выдающихся деятелей ислама; обобщенный образ, первоначально словесный «портрет»; с перс. — «портрет» (обычно «святого»), «икона»] — станковые по форме панно интерьерного назначения, выполненные на основе арабской каллиграфии, в основном религиозного содержания, получившие широкое распространение у мусульман-суннитов Среднего Поволжья на рубеже XIX–XX вв. По технике исполнения Ш. делились на два основных вида: 1) выполненные на стекле масляными красками и подсвеченные фольгой, 2) выполненные на бумаге печатным либо ручным способом. Оба вида этого искусства использовали определенный набор изобразительных средств и мотивов, имели общность тем, художественных приемов и сюжетов. Хотя Ш., выполненные в технике масляной живописи на стекле, появились несколько раньше печатных, по своей внутренней семантической структуре они принадлежали к одному и тому же жанру национального искусства татарского народа, в основе которого лежала «сакральная иконография» в виде каллиграфических надписей. Предположительно техника живописи на обратной стороне стекла, имеющая древнее происхождение, распространилась в XIX в. из османской Турции. На территории Среднего Поволжья, в условиях жесткого идеологического давления со стороны православного миссионерства и царской цензуры на исламскую литературу, живопись на стекле по своему содержанию и функции противопоставила себя христианской иконе, что выражалось, например, в принципиально негативном отношении к изображению живых существ (в отличие от живописи на стекле на Арабском Востоке и шиитских Ш. в Иране). Развитие искусства татарского Ш. на территории Среднего Поволжья было неразрывно связано с идеями джадидизма, ставшими важнейшим подспорьем в усилении и пропаганде ислама. Воплощая основные постулаты ислама, татарские печатные Ш. способствовали сплочению мусульман Поволжья, Приуралья и Западной Сибири.

Подлинный расцвет искусства Ш., выполненных на профессиональном уровне, наступил в условиях городской культуры, имевшей развитые формы ремесленного производства, позволяющие создавать массовую, тиражируемую продукцию. По свидетельству известного тюрколога Н.Ф.Катанова, «душеспасительные таблицы» в изобилии издаются (тиражом от 10 до 48 тыс.) в Казани и раскупаются мусульманами (татарами, мещеряками, тептярями, башкирами, сартами и киргизами). С развитием татарского книгопечатания у Ш., выполненных литографским способом, значительно повышаются информационные возможности. В татарском обществе начала XX в. печатные Ш., в текстах которых причудливым образом переплелись языческие верования тюркских народов, влияние культур древнего Ирана, Арабского Востока и Османской империи, христианские мотивы, играли роль своеобразного зеркала местного ислама. По объему информации, содержавшей сведения религиозно-философского, нравственного, исторического, литературно-мифологическо-

го характера, печатные Ш. охватывали все стороны сознания верующего человека. В городских условиях развивавшихся капиталистических отношений производство Ш. становится делом профессиональных каллиграфов, объединенных в специальные цехи и распространявших свою продукцию далеко за пределы поселения татар. На рубеже XIX–XX вв. в Казани сформировалась плеяда выдающихся каллиграфов — Госман Салиев, Мотахир Яхья, Мураддым б. Ибрагим, Ходжа Саитов, братья Ахметовы и др., чьи работы получили всеобщее признание и являются сегодня гордостью музейных коллекций. Параллельно процессу формирования профессионального искусства Ш. в городе на селе продолжали сохраняться фольклорные традиции. В целом становление искусства Ш. на рубеже XIX–XX вв. можно охарактеризовать как переходное от народной традиционной культуры к профессиональной, центром которой была Казань.

В интерьерах татарского жилища Ш. занимали самое почетное место. Нередко священные изречения с надписью, призывающей мир и благополучие, помещали над дверью, чтобы они служили своеобразными оберегами, защищающими обитателей дома от злых сил. К искусству Ш. непосредственно примыкают, с одной стороны, произведения монументальной каллиграфии (фресковые и мозаичные росписи культовых архитектурных сооружений), с другой — миниатюрные *кыта* (араб. *кит'а* — «фрагмент»), образцы почеркового стиля, в основном светского содержания, выполненные профессиональными каллиграфами.

Имея строгие каноны построения, Ш. олицетворяли собой религиозно-мифологический символ ислама. Символика Ш. была не только хорошо известна и узнаваема верующими, она широко использовалась и в других видах искусства, обретая черты общемусульманского канона. В системе символических средств изображений, ставших определенным каноном, пронизывающим сознание верующего, заключается основное отличие Ш. от каллиграфических композиций светского содержания. И если выбор сюжета и цветового решения, вид каллиграфического почерка и содержание сопроводительного текста на татарском языке зависели от индивидуальных способностей автора и широты его религиозных познаний, то основные композиционные принципы построения Ш. и набор мусульманских символов, связанных с коранической мифологией, определялись канонами ислама.

Основная масса Ш. тяготеет к центрально-симметричной композиции, нередко усложненной трехчастным делением по вертикали. В верхней части, как правило, располагались основные формулы, генерализующие исламское мировоззрение. Нередко эти сакральные формулы располагались и отдельно, приобретая в композиционном отношении доминирующую функцию. Наряду с главными молитвенными формулами и кораническими изречениями на священном для мусульман арабском языке, занимающими, как правило, верхний уровень композиционного пространства, в печатных Ш. дополнительно присутствует и пояснительный текст на старотатарском языке, раскрывающий основное содержание и занимающий обычно нижний уровень. Нередко такой текст совмещал в себе особенности преданий тюркских народов и коранических легенд. В композиционном построении Ш. прослеживается своеобразная иерархическая лестница, на верхней ступени которой — Аллах, создатель мира, находящийся в центре всего мироздания. Растительный или геометрический орнамент, располагающийся по периметру Ш., композиционно дополнял собой основной, центральный мотив. Центр композиции Ш. мог быть выражен различными приемами — стилизованными изображениями Ковчега, Мирового Древа, Божественного Свитка, святых мест (ал-Ка‘бы, мечетей ал-Мадины/Медины и Макки/Мекки, Булгара, Стамбула), кораническими изречениями, эпитетами Аллаха и т.д., связанными не только с кораническими легендами, но и с древнетюркской мифологией. Все это знаковое многообразие — проявления Единого Божественного Присутствия, находящегося в центре всего мироздания. В целом композиция Ш., как и мифологические системы всех основных мировых центров цивилизации, определялась традиционными космологическими понятиями, представляя собой геометрическую схему структуры Вселенной

с иерархическим расположением в ней мусульманских святынь.

Лит-ра: *Н.Ф.Катанов.* Казанско-татарские литографированные издания с именами лиц Ветхого и Нового Заветов. Казань, 1905, 3; *Н.И.Воробьев.* Материальная культура казанских татар. Казань, 1930, 247; *С.М.Червонная.* Искусство Татарии. М., 1987, 270; *Р.Г.Шагеева.* Каллиграфия // Декоративно-прикладное искусство казанских татар. М., 1990, 47; *Д.К.Валеева.* Шамаили // Из истории татарского народного искусства. Казань, 1995, 38; Традиционное искусство Востока. Терминологический словарь. М., 1997, 332; *Р.Шамсутов.* Слово и образ в татарском шамаиле: от прошлого к настоящему. Казань, 2003.

Р. Ш.

Шамс ал-а'имма (араб., «солнце *имамов*», «глава *имамов*») — титул ведущих *'улама'*, который один за другим носили пять *факихов*-ханафитов в Бухаре при Караханидах (992–1211). Первым обладателем титула стал 'Абд ал-'Азиз б. Ахмад ал-Халва'и (ал-Халвани) ал-Бухари (ум. в 1056-57 г.), период деятельности которого совпал с перенесением столицы Караханидов из окраинного Узганта/Узгенда в Самарканд и выдвижением ханафитов на ведущие позиции среди прочих *'улама'*. Будучи выразителями интересов различных слоев городского населения, *'улама'* в лице своего предводителя могли себе позволить критиковать действия властей, призывать их к соблюдению «божественного закона». За решительную позицию в отношении властей ал-Халва'и понес наказание — был отправлен в ссылку в г. Кеш. После смерти 'Абд ал-'Азиза бухарцы смогли перевезти его тело в Бухару и похоронить в родном городе. В 1068-69 г. за свои действия против *хана* был казнен представитель другого крыла бухарских ханафитов — Исма'ил б. Ахмад ас-Саффар ал-Ва'или. Затем наступил черед Ш. ал-а. Мухаммада б. Ахмада ас-Сарахси, ученика ал-Халва'и. Формальным поводом для ареста послужила его критика в адрес *хана* Насра б. Ибрахима (1068–1080) по поводу выдачи им своей наложницы замуж без соблюдения срока *'идда*. *Хан* сам старался прослыть ученым (*'алим*): собственноручно переписывал Коран, устраивал занятия для *'улама'* по диктовке *хадисов* в самаркандском ад-Дар ал-джузджанийа («Гузганский Дом»), в противовес бухарским ханафитам носил титул *шамс ал-мулк* («солнце царства»). Ш. ал-а. ас-Сарахси около 15 лет провел в узгендской тюрьме, откуда диктовал ученикам свои ставшие впоследствии классическими труды. После смерти *хана* он был выпущен на свободу, однако в Бухару его не пустили. Он умер в Балхе в 1083-84 г.

После ареста ас-Сарахси Караханиды изменили свою тактику в отношении *'улама'*: ученик ас-Сарахси, Ш. ал-а. Махмуд б. 'Абд ал-'Азиз ал-Узганди, был назначен на должность верховного судьи (*кади ал-кудат*). Вероятно, в среде богословов-ханафитов он не пользовался большим авторитетом, об этом свидетельствует часто встречающийся в ханафитских источниках его *лакаб* — *шамс ал-ислам* (абстрактный *лакаб*, который с середины XI в. носили *'улама'*, не принадлежавшие к элите ханафитов). В Самарканде решительно выступил против властей другой ученик Ш. ал-а. ал-Халва'и — *фахр ал-ислам* 'Али б. Мухаммад ал-Паздави, который также скончался в ссылке (в Кеше, 1089 г.).

По завоевании Бухары *султан* Санджар (1097–1157) отправил в ссылку в столичный Марв/Мерв Ибрахима б. Исма'ила ас-Саффара ал-Ва'или (ум. в 1139 г.), предводителя бухарских ханафитов, доказавших свою способность на решительные действия. На должность *хатиба* с титулом *садр* был назначен мервский *факих* Бурхан ад-дин 'Абд ал-'Азиз б. 'Умар Маза — основатель династии бухарских *садров* (1102–1232). Известно, что *садры* несли расходы по содержанию большой группы *факихов*, *мадрас*, библиотек, студентов и преподавателей. Действовавший в ту пору Ш. ал-а. Бакр б. Мухаммад аз-Заранджари (ум. в 1188 г.) больше известен как богослов, автор сочинения Манакиб Аби Ханифа («Достоинства Абу Ханифы»), в котором он продолжил давнюю дискуссию ханафитов с шафи'итами. За свои обширные знания он получил почетный титул Абу Ханифа Младший (Абу Ханифа ас-Сагир).

Деятельность Ш. ал-а. Мухаммада б. 'Абд ас-Саттара ал-Кардари (ум. в 1244 г.) пришлась на период бурных потрясений и перемен, в результате которых городские слои Бухары и их представители — ханафитские *'улама'* стали терять свое былое влияние. В

источниках тех времен ал-Кардари фигурирует как *шамс ал-милла ва-д-дин* («солнце вероисповедания и религии») или просто *шамс ад-дин*. Он известен как автор Китаб ар-радд ва-л-интисар ли-Аби Ханифа имам фукаха' ал-амсар, в котором отвечал на нападки Абу Хамида ал-Газали аш-Шафи'и (ум. в 1111 г.) на Абу Ханифу, и как единственный передатчик «Китаб ал-хидайа фи шарх ал-бидайа» Бурхан ад-дина ал-Маргинани (ум. в 1197 г.) от имени составителя. В дальнейшем ведущие ханафиты Бухары стали носить титул *хафиз ад-дин* («хранитель религии/религиозных знаний»).

Лит-ра: *Ибн Аби-л-Вафа'*. Ал-Джавахир; *В.В.Бартольд*. Бурхан // *Бартольд*. Соч., 2/2, 515–518; *O.Pritsak*. Al-i Burhan // DI. 1952, 30, 81–96; *C.E.Bosworth*. Sadr. 1. Transoxania // EI, NE, 8, 748–749.

Аш. М.

Шахимардан (Шах-и мардан, Шох-и мардон, перс.-тадж., «Предводитель витязей») — «святое» место (*мазор*, араб. *мазар*) на юге Ферганской долины, в одном из ущелий Алайского хребта на высоте 1540–1570 м, местонахождение мифической могилы *хазрат* 'Али — четвертого «праведного» *халифа* 'Али б. Аби Талиба (ум. от ранения в 661 г.). По местным преданиям, Ш. — одно из семи имен, или почетных прозвищ, 'Али. Рядом с *мазар*ом — селение Шахимардан (Ферганская область Республики Узбекистан), которое было его *вахим* (от араб. *вакф*). В окрестностях этого селения — еще несколько самостоятельных «святых» мест, которые образуют один большой «святой» заповедник, связанный с 'Али. Выше *мазара* — «голубое» озеро Курбан-куль («озеро жертвы»), где верующие приносят жертву по мусульманским праздникам.

Средневековые письменные источники ничего не сообщают о Ш. Видимо, он получил известность примерно в XVII–XVIII вв., став одним из самых почитаемых «святых» мест Ферганской долины. В XIX в. Ш. — одно из главных мест паломничества правителей и знати Кокандского ханства.

В 20-е гг. *шайхи* Ш. были настроены против советской власти. В 1929 г. в Ш. был убит известный революционный писатель и общественный деятель Хамза Хаким-*заде* Ниязи. После этого *шайхи* Ш. были осуждены, а селение вокруг «святого» места получило название Хамзаабад. Гробница была разрушена в 50-е гг., а на ее месте построен памятный комплекс с могилой Хамзы. Тем не менее бывшее место «захоронения» четвертого *халифа* осталось объектом паломничества для населения как Ферганской долины, так и других областей Средней Азии. Местность в окрестностях Ш. официально превратилась в курортную зону отдыха. В 90-е гг. селению было возвращено название Шахимардан.

В Средней Азии есть еще несколько мест с легендарными усыпальницами 'Али. Таковыми считаются, например, *мазар* Шохимардон в окрестностях г. Хивы (Х^{в}аризм/Хорезм), *мазар* Йигит-пирим (тюрк.-узб., «Предводитель витязей») в Сохе (Ферганская долина), *мазар* Шахимардан в селении Газган в окрестностях г. Нур-ата (Узбекистан). К этому надо добавить «могилу» 'Али в городе Мазар-и Шериф (совр. Северный Афганистан). В некоторых районах «могилами 'Али» называют и другие, менее известные «святые» места.

Кроме могил 'Али в Средней Азии, и в частности в Ферганской долине, существует большое количество других *мазар*ов, связанных с именем четвертого *халифа*. В народе очень популярно предание о том, что именно *хазрат* 'Али завоевал Среднюю Азию, освободил ее от «неверных» и здесь погиб в бою с ними. Существует популярный рассказ на эту тему, который имеет явные параллели с мифом о подвигах Геракла. В рассказе 'Али под вымышленным именем Кашамшам попадает в рабство в город неверных — Шаари Бардар (Барбари). 'Али выполняет приказы местного царя: убивает змею-дракона (*аждархо*), останавливает воду (вар.: изменяет русло реки). В ответ на пожелание поймать богатыря 'Али «святой» открывает себя, убивает царя и обращает местное население в ислам. Места, где 'Али якобы останавливался, молился или совершал какие-то подвиги, стали «святыми». Такие *мазар*ы считаются «местами следа ноги» (*кадам-джой*). В одних местах это следы от меча 'Али, который имел название Зу-л-Факар (например, *мазар* Кескан-таш в селении Гава Наманганской области). В дру-

гих ‘Али ударял о землю своим посохом, после чего там забили родники (перс.-тадж. *чашма*; тюрк.-узб. *булак*) и выросли большие деревья. Таковы, например, *мазар* Хауз-и Морон в г. Ура-Тюбе и *мазар* Чашма-йи Арзанак (Ленинабадская область), *мазар* Султан-Вайс в селении Балыклы (Наманганская область), *мазар* Ахтам-сахоба в г. Той-Тюбе (Ташкентская область). Где-то ‘Али молился и оставил отпечатки своих рук — *панджа* (перс.-тадж., «пять», «пятерня»). Такие места в большом количестве известны по всей Средней Азии — в каждой области, в каждом районе местные жители могут назвать несколько *мазар*ов, где остались следы пребывания ‘Али. «Святыми» считаются также следы коня ‘Али — Дульдуль (араб. Дулдул): *мазар*ы с таким названием существуют в Хорезме, в Ферганской долине, в Ташкентской области.

Известно, что ‘Али б. Аби Талиб не был в Средней Азии. Местные служители культа, чтобы примирить легендарные сказания с реальными фактами, дают разные объяснения того, как могила ‘Али оказалась в Средней Азии. Согласно одному из них, когда ‘Али погиб, то разные группы его сторонников претендовали на то, чтобы погребение его тела состоялось у них. Когда пришедшие на похороны открыли свои ящики (*тобут*), оказалось, что в каждом из них лежит тело ‘Али. Отсюда — 7 (по другой версии — 11) мест его захоронения. Согласно другой легенде, тело ‘Али было взято небесным верблюдом, который потом вместе с ним исчез, но сохранилось некое свидетельство, что могила ‘Али должна находиться при слиянии двух рек — «белой» (тюрк.-узб. *ок-сув*), которая образуется от таяния снежных вершин, и «черной» (тюрк.-узб. *кара-сув*), которая выходит из-под земли. Одно из таких благословенных мест было у *мазар*а Ш. Некоторые местные жители утверждают, что в гробнице пребывает дух (*рух*) ‘Али, а не его бренное тело.

Кроме культа ‘Али в Средней Азии существовал культ его ближайших родственников. Так, в регионе известно множество мест, связанных с именем Фатимы (ум. в 633 г.) — дочери Пророка и жены ‘Али (*мазар* в окрестностях г. Шахрисабз и т.д.). По преданию, Пророк дал в приданое Фатиме соль, поэтому соляные источники считаются *вакф*ом Фатимы и там нередко находятся ее *мазар*ы (например, у соляного озера Оксукон в Аштском районе Таджикистана). Существуют многочисленные «святые» места, связанные с именами ал-Хасана (ум. в 669 г.) и ал-Хусайна (уб. в 680 г.) — сыновей ‘Али от Фатимы (например, *мазар*ы в окрестностях г. Нур-ата, в окрестностях г. Байрам-Али и т.д.). Очень популярно в Средней Азии имя другого известного сына ‘Али — Мухаммада б. ал-Ханафии (ум. в 700 г.) (например, *мазар* Таш-ата в Ошской области, *мазар*ы в окрестностях городов Нур-ата, Сузак, Байрам-Али и т.д.). В регионе распространены истории о борьбе ‘Али со своим сыном Мухаммадом б. ал-Ханафией, которая закончилась, по разным версиям, примирением, победой отца или сына, исчезновением сына в пещере. Известны также *мазар*ы, связанные с именами внуков и правнуков ‘Али (например, *мазар*ы Зайн ал-‘абидина — в Наманганской области и в г. Шаартуз Хатлонской области, *мазар*ы Джа‘фара ас-Садика — в окрестностях г. Байрам-Али, в Кулябской области, в Синьцзяне). Эти *мазар*ы часто рассматриваются как места захоронения мусульманских «святых», хотя никто из них в Средней Азии не был. В регионе популярен также культ конюха ‘Али — Камбара (*маула* Канбар), который в народных представлениях стал покровителем (*пир*) коневодства. *Мазар*ы, связанные с его именем, существуют во всех областях Средней Азии (например, в окрестностях г. Байрам-Али, в селениях Пойтук Андижанской области и Файзабад Ферганской области).

Популярность ‘Али в Средней Азии — результат влияния разных ветвей шиитского направления в исламе (кайсаниты, абумуслимиты, исма‘илиты и др.), действовавших в Средней Азии в раннее средневековье. Шиитский ислам в форме исма‘илизма до сих пор господствует на Памире среди местных народностей, говорящих на восточноиранских языках. Значительную роль в пропаганде культа ‘Али сыграл суфизм, в котором четвертому *халифу* и его потомкам отводилась особая роль носителей эзотерических знаний и духовной святости. При этом культ ‘Али в Средней Азии впитал в себя многие доисламские представления народов

этого региона. Возможно, более позднее поклонение ʻАли наложилось на культ некоего местного божества, выполнявшего роль «культурного героя», освободителя от злых сил и распространителя знаний. Так, образ ʻАли близок к образу древнеиранского героя Рустама.

Все «священные» места, ныне связанные с именем ʻАли и именами его родственников, как правило, возникли задолго до появления в Средней Азии ислама. Их расположение и характер почитания указывают на то, что эти места когда-то относились к культу природы. Сам ферганский *мазар* Ш. находится в месте, где образуется речка Шахимардан-сай, из которой отведены многочисленные каналы, орошающие большую территорию, тяготеющую к древнему ферганскому городу Маргелан (Маргинан). До сих пор ежегодно, перед началом весеннего паводка, жители многих окрестных селений приезжают к *мазару*, чтобы устроить жертвенное угощение (*худойи*) с молитвой о будущем урожае.

Лит-ра: *А.Н.Куропаткин.* Кашгария. СПб., 1879, 303, примеч. 1; *Ф.Жуков.* Верхнее течение Аму Дарьи // ТВ. 21, 27.05.1880; *А.П.Федченко.* Путешествие в Туркестан. М., 1950, 310–311, 318–319, 323–325; *Сухарева.* Ислам, 25–34; *Снесарев.* Хорезмские легенды, 52–66; *Р.Я.Рассудова.* Культовые объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // СЭ. 1985, № 4, 96–97.

С. А.

Шевлан (народная форма Шевлан-*джан*; *джан* — «душа», «дорогой», «любимый») — туркменское святилище, пример «копии» «святого» места, связанного с именем одного из известных средневековых мистиков. Находится в 11 км восточнее районного центра Гаррыгала, у подножия горы Сюнт. В 50–60-е гг. святилище Ш. представляло собой небольшую купольную гробницу-мавзолей из дикого горного камня на каменистом мысе. Внутри гробницы имелось укрытое несколькими слоями ткани надгробие и лежали дары паломников — деньги и сладости. В 50 м от него на расчищенной площадке стоял домик для паломников. Рядом из-под горы вытекал ручей, орошавший небольшой сад, посаженный смотрителями (*мюджевюр*), и несколько огромных старых чинаров. Ветки чинаров, а также находящейся в 200 м выше по склону священной арчи (можжевельника) были увешаны вотивными тряпочками, игрушечными луками (просьба о сыне-наследнике) и детской одеждой (просьба о выздоровлении больного ребенка). Тут же на протянутых веревках сушились шкуры жертвенных животных. На двух более молодых чинарах — таблички с именами смотрителей, посадивших эти деревья в 1925 и 1927 гг. Позднее, в 70-х гг., был выстроен еще один, более крупный гостевой дом. В конце 1981 г., в период санкционированной ЦК КПТ очередной кампании по борьбе с религиозными пережитками, старый домик был снесен, а с чинаров сорваны все вотивные предметы. В новом домике стали проводить слеты старшеклассников во время зимних каникул. В 90-е гг., после обретения Туркменистаном независимости, на Ш. развернулось бурное строительство. К нему провели широкую дорогу, была благоустроена гробница, выстроены новые, просторные дома для паломников и для смотрителя, а также летняя столовая с навесом.

Точное время возникновения святилища определить трудно, но вряд ли оно выходит за рамки XIX в. Во всяком случае, в самом начале XX в. это «святое» место существовало — в 1905 г. здесь появились в качестве новых смотрителей прибывшие из Хорезма Ходжанияз и Аманнияз, двое братьев-*х^{в}аджей*, с одним из которых автор имел беседу в 1958 г. Сама же гробница была возведена в конце 40-х — 50-х гг. группой энтузиастов-верующих из Гаррыгалы. Однако следует сказать, что погребение здесь условное. Ш. — несколько измененная форма имени известного багдадского *суфия* аш-Шибли (в местной традиции — Шибли Хорасани), которого в своих стихах упоминает (среди других суфийских «святых») классик туркменской литературы Махтум-*кули* (XVIII в.), обращаясь к нему за благословением и помощью. Аш-Шибли (861–946) похоронен в Багдаде, его могила сохранилась и почитается по сей день. Использование имени популярного «святого» для создания нового святилища — обычная практика на мусульманском Востоке, в том числе и в Туркменистане. Была создана соответствующая легенда, что Ш. —

странствующий *суфий*, сделавший здесь последнюю остановку. В ней говорится, что почерневшие склоны горы Сюнт — результат горестного вздоха остановившегося здесь Ш., который долгие годы искал Бога, но так и не смог его найти. С уст Ш. сорвалось пламя и опалило окрестности (в действительности это лишайники темного цвета).

«Святое» место Ш. считается наиболее популярным и посещаемым в Гаррыгалинском р-не. Бывают на нем и приезжающие сюда к родственникам жители соседнего Кизыларватского района, а также городов Небит-Даг и Ашхабад.

Лит-ра: *Демидов*. Легенды, 123–125.

С. Дем.

Ших Алов (*шайх алов*) — одно из ныне наиболее популярных и посещаемых «святых» мест в Южном Туркменистане. Расположено на юго-западной окраине большого селения Багир, в 13 км от Ашхабада, между двумя историческими городищами — Старой и Новой Нисой. До начала 90-х гг. святилище Ш. А. представляло собой восьмигранный купольный мавзолей-усыпальницу из жженого кирпича, восстановленный под руководством духовенства энтузиастами-верующими на месте гробницы, разрушенной ашхабадским землетрясением 1948 г. Внутри мавзолея — покрытое несколькими слоями белой бязи надгробие. В стенных нишах — керосиновые лампы и жестяные изображения пятерни. На стенах вмазаны зеркальца, прикреплены непритязательные надписи — изречения из Корана. На надгробии — большая картонная коробка со сладостями и деньгами. Снаружи — до 150–200 прилепленных глиняных лепешечек (предварительно приложенных к больным местам) — надежда страждущих избавиться от своих недугов: засохнет и отпадет от стены святилища лепешечка — «отсохнет» с помощью «святого» и болезнь. Слева в глинобитной стенке, соединявшей мавзолей с оградой, отверстие, перед ним груда детской одежды. Отверстие это использовалось как своего рода «очиститель» от детских заболеваний. Женщины с маленькими больными детьми, обходя мавзолей, должны были трижды пролезть через него.

Слева от гробницы располагался примитивный глинобитный домик для паломников с обычным набором инвентаря (ватные одеяла, посуда и т.п.), справа — хозяйственное помещение. Перед гостевым домиком несколько очагов для приготовления пищи. Под пригорком, на котором стоит Ш. А., зеленая лужайка с колодцем. Вдоль огибающего лужайку ручья (выход кяризной воды) — старые ивы. В «святом» ручье паломницы купались, освобождаясь от грехов и недугов, а к ветвям ив привязывали вотивные тряпочки, игрушечные колыбельки и луки. В середине 90-х гг. закончились продолжавшиеся несколько лет реконструкция гробницы Ш. А. (по ее периметру был выстроен аналогичный, но более просторный мавзолей, а прежний позднее убрали) и строительство в конце лужайки одноименной мечети. Примитивные глинобитные постройки были снесены, а сбоку от лужайки выстроен более благоустроенный дом для паломников.

История святилища уходит в XI в. и связана с именем суфийского *шайх*а Абу ʻАли ад-Даккака, жившего в X — первой половине XI в. в Нисе (Багире). Абу ʻАли был ремесленником-сукновалом (*даккак*), владельцем мастерской. Будучи в преклонных годах, основал в верхней части г. Нисы, на окраине кладбища, где находились могилы *шайх*ов и гробницы тамошних великих мужей, довольно большую дарвишскую обитель (*ханака*) Серави.

Согласно легенде, приводимой в средневековом сочинении Нафахат ал-унс, Абу ʻАли ад-Даккак во сне увидел Пророка, который и приказал ему заняться богоугодным делом и провел по земле линию, ограничивающую место будущего строительства. Проснувшись, Абу ʻАли поспешил на указанное ему во сне Пророком место и увидел ту самую границу, в пределах которой он и стал возводить стены *ханаки*, функционировавшей еще в XVII в. Над могилой Абу ʻАли ад-Даккака, находившейся на территории *ханаки*, был выстроен мавзолей, и этот комплекс стал популярным «святым» местом. Со временем имя «святого» обросло легендами о сотворенных им чудесах, чему способствовали обосновавшиеся в *ханак*е *дарвиши*. В глазах верующих он стал «пламен-

ным (в своей любви к Богу) *шайх*ом» — Ш. А. (*алов* — «пламя»). Под этим прозвищем, принимаемым за имя, Абу ʻАли ад-Даккак известен ныне большинству паломников. В период начавшейся активизации «правоверного» ислама в конце XIX в. остатки мавзолея Абу ʻАли ад-Даккака были откопаны жителями Багира, и в 1899 г., согласно надписи на нем, прочитанной археологом М.Е.Массоном в 1947 г., гробница была восстановлена и простояла до землетрясения 1948 г.

Наличие в подлинном имени «святого» *суфия* компонента ʻАли (Абу ʻАли — «отец ʻАли») и чрезвычайная популярность ʻАли, зятя пророка Мухаммада и четвертого «праведного» *халифа*, у мусульман, особенно шиитов, привели к тому, что в некоторых легендах эти персонажи выступают как современники, хотя в действительности их разделяют четыре столетия. Так, в одних легендах Ш. А. называют *шайх*ом (*ших*) ʻАли, в других он изображается семилетним мальчиком, помогающим *хазрат*у ʻАли распространять ислам в здешних местах. Следует также подчеркнуть, что население Нисы до середины XIX в., когда здесь начали селиться туркмены, состояло в основном из курдов, персов и представителей так называемых кизылбашских тюркоязычных племен и придерживалось, как правило, шиизма. Все это объясняет, почему на данном святилище сохранялись элементы шиитской символики: металлические кисти-пятерни, керосиновые лампы как осовремененные древние светильники, фрагменты зеркал.

Паломники к «святому» месту Ш. А. — жители Багира и соседних селений Янбаш, Бекрова, Геокча, а также расположенных поблизости городов Ашхабад, Безмеин — туркмены, курды, азербайджанцы, приезжающие сюда на общественном и личном автотранспорте. В обычные дни количество паломников может достигать нескольких десятков, а во время мусульманских праздников — сотен человек.

Лит-ра: *А.А.Семенов*. По Закаспийским развалинам. Таш., 1928, примеч. 15; *М.Е.Массон*. Городища Нисы в селении Багир и их изучение // Тр. ЮТАКЭ. 1949, I, 60; *Демидов*. Суфизм, 30; *он же*. Мавзолей у подножия Копет-Дага // ТИ. 02.03.1983; *он же*. Легенды, 87–93.

С. Дем.

УКАЗАТЕЛИ

В качестве адресных ссылок используются названия статей (а также тематические разделы в Предметном указателе).

При работе с указателями следует иметь в виду следующие взятые за основу принципы: *'айн* ('), *хамза* ('), определенный арабский артикль (*ал-*), с ассимиляцией или без нее, и персидский *изафет* (*йа-йи изафа*) в алфавите не учитываются; первым в алфавитном порядке указывается только имя (если в статье упомянуто лишь оно одно):

Мухаммад;

затем — имя с «номенклатурным»/почетным титулом (*пир, саййид, х^{в}аджа, шайх* и т.п.) через запятую:

Мухаммад, *имам*,

затем — имя с первой (если их несколько) учитываемой в алфавитном порядке *нисб*ой:

Мухаммад ал-Газали, *имам*,

вслед за тем — имя с отчеством, начинающимся с *б.* или *бт.* (сын, дочь такого-то), и *нисб*ой:

Мухаммад б. Мухаммад ал-Газали ат-Туси, *имам*,

после чего — имя с отчеством, *нисб*ой (*нисб*ами) и именем-*кунй*ей по сыну-первенцу:

Мухаммад б. Мухаммад ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид, *имам*,

наконец, после — имя с почетным титулом, выделенным курсивом со строчной буквы через дефис, или двойные имена, характерные для XVIII–XIX вв., также через дефис:

Мухаммад-Амин:

Мухаммад-*шайх*:

при этом следует учитывать, что в обоих случаях постановка дефиса является искусственной и несвойственной арабографичным именам собственным.

В целях унификации многовариантной, во многом хаотичной и непоследовательной (благодаря российским СМИ) русскоязычной транскрипции арабографичные имена собственные, топонимы и термины там, где это исторически обосновано, в основном следуют упрощенной «сильной» транслитерации с использованием только трех гласных русского языка, т. е. *фатха* передается русским «а», *касра* — «и», *дамма* — «у» (например, ал-Мадина вместо Медина, Макка вм. Мекка), дифтонги — «йа», «йи», «йу» соответственно (йасавийа вм. ясавия); все три буквы *ха* арабо-персидского алфавита транслитерируются через русскую *х* (Харат вм. Герат, Тихран вм. Тегеран, Хайдар вм. Гейдар, Мухаммад вм. Магомет и т.д.); определенный арабский артикль (*ал-*) в силу отсутствия в арабском, персидском и тюркских языках мягкого знака пишется без мягкого знака и с ассимиляцией перед «солнечными» согласными; имена собственные, содержащие имя Аллаха или его имена-атрибуты, — отдельно в соответствии с их раздельным написанием в арабской графике ('Абд Аллах вм. Абдулла, 'Абд ар-Рахман вм. Абдурахман и т.д.).

1. Указатель имен собственных, названий династий

2. Указатель названий религий, суфийских братств, религиозно-философских школ, богословско-правовых толков, течений, организаций, партий и т.д.

3. Указатель географических и топографических названий

4. Указатель этнических названий

5. Указатель названий сочинений, периодических изданий

6. Указатель терминов

7. Предметный указатель

Перечень тематических разделов

[1] В статьях Словаря слово «святой» (*вали*, мн. ч. *аулийа'*), т.е. в мусульманском понимании «приближенный/приблизившийся к Богу», взято в кавычки. Необходимость постановки кавычек вызвана, с одной стороны, отсутствием в исламе института канонизации святых типа Священного Синода в христианстве: мусульманские «святые» возводятся в этот ранг народом, при этом существуют общеизвестные и локальные «святые». С другой стороны, *вали* совмещает в себе как пассивное «приближение» (*валайа*), так и активное (*вилайа*), иначе говоря, «святого» («приближенного к Богу») и «священника» («приблизившегося к Богу»), и без раскрытия категории святости мы не знаем, кто конкретно имеется в виду. Здесь же слово «святой» употребляется не только по отношению к *вали*, поэтому кавычки опущены.

8. Сводный территориально-тематический указатель

Территория / Тема	Европейская часть России (Центр, Северо-Запад, Поволжье, Урал)	Кавказ, Северный Кавказ	Крым	Центральная Азия	Всего
Регионы	Башкирия; Восточная Европа; Казылино; Маскара; Москва; С.-Петербург; Татарстан; Тверь	Баб ал-абваб; Дагестан; Карачай; Северный Кавказ; Чечено-Ингушетия	Крым	Казахстан; Мавараннахр; Туркистан; Туркменистан	**18**
Персоналии	Апанаев, Г.; Бартольд; ал-Баруди; Баязитов, Г.; Бигиев, М.; Ваисов; ал-Булгари; Габаши, Х.; Габдрахимов, Г.; Ибрагимов, Г.; Камали, З.; Курбангалиевы; ал-Курсави; Маджиди, С.; ал-Марджани; Расулев, З.; Сулейманов, Г.; Тукаевы; Усманов, Х.; Фахретдинов, Р.; Хусайнов, М.; ал-Чукури	Абу Муслим; ал-Алкадари; Ахмад ал-Йамани; Батал-хаджжи; ал-Варрак; Вис-хаджжи; ал-Гада'ири; Гази-Мухаммад; Гюлшани; ад-Дарбанди; Дудаланы, А.; Качаев, О.; Каяев, А.; ал-Кикуни; ал-Кудуки; Кунта-хаджжи; ал-Лакзи, Й.; ал-Лакзи, М.; Мансур; Мечиланы, К.; Мухаммад-Рафи'; ал-Фукка'и	Гаспринский, И.-б.	'Абд ар-Рахим-баб; Абу Са'ид Майхани; ал-Аййаши; ал-Андарасбани; ал-А'радж; Арслан-баб; Ахрар; Бихбуди, М.-х^в.; Бурханиддин-Кылыч; ал-Бухари; ал-Гидждувани; Гулам-ата; Джуйбари; Дукчи-ишан; аз-Замахшари; Занги-ата; Ибрахим-хазрат; Искандар-пошшо; Исхак-баб; Исхидж-баб; ал-Калабади; ал-Касани; ал-Каффал; ал-Кубра; Кулал; Лутф Аллах Чусти; Махдум-и А'зам; Машраб; Муса-хан, х^в. Д.; Мухаммад Кази; Мухаммад Парса; Нава'и; Накшбанд; Нодирхон-домла; Порадуз, х^{в}аджа; ар-Рабгузи; Равнаки; Садр-и Зийа; Садат-и Тирмиз; ас-Сам'анийа; ас-Самарканди; ат-Тирмизи; Турк-и Джанди; Факири; Фитрат; ал-Хадир; Хиндустани	**92**
Суфийские братства	—	Гюлшанийа	—	'Ишкийа; Кубравийа; Накшбандийа; Х^{в}аджаган; Хусайнийа (2)	**6**
Школы, движения	Абызы; Усул-и джадид	Ваххабиты Северного Кавказа	—	ал-Исхакийа; Каландарийа; ал-Мубаййида; Муджаддидийа	**7**
Партии, организации	Мусульманская фракция; ОМДС; ЦДУМ	—	—	—	**3**
Этносы, народы	—	Кисты; Ногайцы	—	Барбари; Белуджи; Джамшеди; Хазара	**6**

Памятники архитектуры	Абузар; Азимовская мечеть; Апанаевская мадраса; Апанаевская мечеть; Асан-Елга; Булгар; Восточный мавзолей; Галеевская мечеть; Галийа; Жамиг; Закабанная мечеть; Иж-Буби; Иске Таш; Караван-Сарай; Каргалы; Кул-Шариф; Кшкар; Кэшэне; Малый минарет; Марджани; Миградж; Мухаммадийа; Рамазан; Расулийа; Ринат; Сенная мечеть; Стерлибашево; Стерлитамак; Таубэ; Усманийа; Хузайфа б. ал-Йаман; Хусайнийа (1); Чистополь	Дарпуш; Джума	Зынджырлы	Биби-Ханим; Кыз-Биби; Ляби Хауз; Мусалла Марва; Намазгах Бухары; Намазгах Карши; Пои Калан; Султан-садат; Хазира Чашма-йи Аййуб; Чхар Бакр	**46**
Памятники культа (святые места)	—	Борга Каш; Дюльдюль Али; Каф; Кырхляр; Хуштада	—	Арчман-ата; Богаз дашы; Гёзли-ата; Дана-ата; Ков-ата; Курбан-мурад-ишан; Магтым мэээзем; Сафид-Булан; Сейит Неджепи; Хазрат-и Имом; Чашма-йи Аййуб; Шахимардан; Шевлан; Ших Алов	**19**
Письменные памятники	Коран в России	Джайне	—	Кимийа-йи са'адат; Коран Байсунгура	**4**
Периодика	Ислам Маджалласы	ал-Ислах	—	—	**2**
Ритуалы, праздники	ал-Хаджж из России	—	—	Гул-и сурх; Давра; Дарвишона; Марсийа; Маснави-х^{в}ани; Никах; Рукйа; Саййил; Сафар-качты; Сокит; Хатм-и йаздахум; Хатна-туй; Чилла	**14**
Термины	Мусульманское духовенство; Шамаил	Адат; Махкама шар'ийа; Уджагъабыр	—	'Аджам; ал-Басира; Дамулла; Дахма; ал-Джазба; ал-'Илм ал-ладуни; Ишан; Кори; Лаух; Макбара; Мактаб; Махр; Мусалла; Мусульманский чекан; Намаз; ан-Нисба; Овлия; Ок-суяк; Отин; Панджа; Паранджа; Пир; Сагана; Суфи; ат-Тасарруф; Туг; Тура; Хазира; Хикмат; Худжра; Чилтан; Чираг-дан; Шамс ал-а'имма	**38**
Всего	73	43	3	136	255

Список сокращений

АКАК — Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Тифлис

АН Аз. ССР — Академия наук Азербайджанской Советской Социалистической Республики

АН Узб. ССР — Академия наук Узбекской Советской Социалистической Республики

БАН — Библиотека Академии наук. СПб.

БГУ — Бакинский государственный университет

БКЭ — Башкортостан. Краткая энциклопедия. Уфа, 1996

БЧ — Бартольдовские чтения. М.

ВЕ — Вестник Европы. СПб.

ГК — Голос Крыма. Симферополь

ГРВЛ — Главная редакция восточной литературы (М.)

ДАН-В — Доклады Академии наук СССР. Серия В

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения. СПб.

ЗВОРАО — Записки Восточного отделения Русского археологического общества. СПб.

ЗКВ — Записки Коллегии востоковедов. Л.

ИАН — Известия Академии наук

ИВ — Исламский вестник. М.

ИВ АН РУз. — Институт востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. Таш.

Изв. РГО — Известия Имп. Русского географического общества. СПб.

Изв. ТОРГО — Известия Туркестанского отдела Русского географического общества. СПб.

ИИАЭ ДНЦ РАН — Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Махачкала

ИИЯЛ ДНЦ РАН — Институт истории, языка и литературы Дагестанского научного центра РАН. Махачкала

ИООН АН ТаджССР — Известия Отделения общественных наук Академии наук Таджикской ССР. Душ.

ИРП — Институт реставрации памятников. Таш.

ИТЭ — Институт Татарской энциклопедии. Казань

ИЭС — Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991

КАР — Арабские рукописи Института востоковедения АН СССР. Краткий каталог. Под ред. А.Б.Халидова. Т. 1–2. М., 1986

КАСА — Казанская архитектурно-строительная академия

КГУ — Казанский государственный университет

КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М.

КТ — Комсомолец Туркменистана. Аш.

КЭС — Кавказский этнографический сборник. М.

КЮИ МВД РФ — Казанский юридический институт Министерства внутренних дел Российской Федерации

ЛГУ — Ленинградский государственный университет

ЛО ИВАН — Ленинградское отделение Института востоковедения Академии наук СССР

МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) (СПб.)

МИТТ, I–II — Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. I: VII–XV вв. Арабские и персидские источники. Под ред. С.Л.Волина, А.А.Ромаскевича и А.Ю.Якубовского. М.–Л., 1939; т. II: XVI–XIX вв. Иранские, бухарские и хивинские источники. Под ред. В.В.Струве, А.К.Боровкова, А.А.Ромаскевича и П.П.Иванова. М.–Л., 1938

МРПЦ — Мусульманский религиозно-просветительский центр. Казань

НА РТ — Национальный архив Республики Татарстан. Казань

НА УНЦ РАН — Национальный архив Уфимского научного центра РАН

НАА — Народы Азии и Африки. История, экономика, культура. М.

ОНУз. — Общественные науки в Узбекистане. Таш.

ПВ — Петербургское востоковедение. Альманах. СПб.

«ПВ» — «Петербургское востоковедение», изд-во

ПКВ — Памятники культуры Востока, серия

ППВ — Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. М.

ПТКЛА — Протоколы заседаний и сообщения Туркестанского кружка любителей археологии. Таш.

РАН — Российская академия наук

РГО — Русское географическое общество

РНБ — Российская национальная библиотека. СПб.
Рук. ИВ АН РУз. — Рукопись Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан
Рук. КГУ — Рукопись Казанского государственного университета.
Рук. СПбГУ — Рукопись Санкт-Петербургского государственного университета
РФ ИИАЭ ДНЦ РАН — Рукописный фонд Института истории, археологии, этнографии Дагестанского научного центра РАН. Махачкала
РФ ИИЯЛ — Рукописный фонд Института истории, языка и литературы. Махачкала
СА — Саудовская Аравия
Сб. МАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб.
СВ — Советское востоковедение. М.–Л.
СВР ИВ АН РУз — Собрание восточных рукописей Института востоковедения АН Республики Узбекистан / Под ред. и при участии проф. А.А.Семенова. Т. I–VIII. Ташкент, 1952–1967
СКСО — Справочная книжка Самаркандской области
СНВ — Страны и народы Востока. СПб.
СПбГУ — Санкт-Петербургский государственный университет
СПбФ ИВ РАН — Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской академии наук
ССКГ — Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис
СЭ — Советская этнография. М.–Л.
ТВ — Туркестанские ведомости. Таш.
ТВГ — Туркистон вилоятининг газети
ТГИВ — Ташкентский государственный институт востоковедения
ТИ — Туркменская искра. Аш.
ТНУ — Ташкентский национальный университет
ТОРГО — Туркестанский отдел Русского географического общества
Тр. ВОИРАО — Труды Восточного отделения Имп. Русского археологического общества. СПб.
Тр. САГУ — Труды Среднеазиатского государственного университета. Таш.
Тр. ТГУ — Труды Ташкентского государственного университета. Таш.
Тр. ЮТАКЭ — Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции. Аш.
УАС — Узбекистон адабиёти ва санъати
УАТ — Узбек адабиёти тарихи
УЗ ИВАН — Ученые записки Института востоковедения Академии наук. М.–Л.
УЗ ИИЯЛ — Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г.Цадасы. Махачкала
ЦГА РУз — Центральный государственный архив Республики Узбекистан
ЧИ НИИ ИЯЛЭ — Чечено-Ингушский научно-исследовательский институт истории, языка, литературы и экономики. Грозный
ШЮ — Шарк Юлдузи. Тошкент
ЭВ — Эпиграфика Востока. М.–Л.
ЭО — Этнографическое обозрение. М.

AIr — Acta Iranica. Leiden
AO — Acta orientalia. Leiden
ArI — Archéologie islamique. P.
AV — Archiv für Völkerkunde. Wien
BEO — Bulletin d'études orientales. Damas
BTS — Beiruter Texte und Studien
CAC — Cahiers d'Asie Centrale, Aix-en-Provence–Tashkent
CNRS — Centre National de la Recherche Scientifique. P.
DI — Der Islām. Strassburg–Berlin–Hamburg
EAZ — Ethnographisch-archeologische Zeitschrift. B.
EI, NE — The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden–London
GAL — *C.Brockelmann.* Geschichte der arabischen Litteratur. Bd. 1–2. Weimar–Berlin, 1898–1902
GAL, SBd. — GAL, Supplementbände. 1–3. Leiden, 1937–1942
GAS — Geschichte des arabischen Schrifttums von Fuat Sezgin. 1–7. Leiden, 1967–1979
HBO — Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft. Halle (Saale)
IC — Islamic Culture. Hyderabad
IJMES — International Journal of Middle Eastern Studies. L.–N. Y.
IQ — Islamic Quarterly. L.
IrSt — Iranian Studies. Oxf.
ISIM — The International Institute for the Study of Islam in the Modern World. Leiden
ISt — Islamic Studies. Karachi–Islamabad
JA — Journal asiatique. P.
JAOS — Journal of the American Oriental Society. New York–New Haven
JASB — Journal of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta
JIS — Journal of Islamic Studies. Oxf.

MCRCA — Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. 1–4. B., Klaus Schwarz Verlag: vol. 1 (1996); vol. 2 (1998); vol. 3 (2000); vol. 4 (2004) (Islamkundliche Untersuchungen 200; 216; 233; 259)
MO — Manuscripta Orientalia. St.-Petersburg–Helsinki
PIA — Papers on Inner Asia. Bloomington, Ind., USA
REI — Revue des études islamiques. P.
RSO — Rivista degli Studi Orientali. Roma
RSS — Research Support Scheme of the Open Society Institute. Prague
StI — Studia Islamica. N. Y.–P.
StIr — Studia Iranica. P.

Список использованных источников и литературы

Источники

ал-'Аббади. Табакат. — Китаб табакат ал-фуkyxa' аш-Шафи'ийа. Та'лиф *Аби 'Асам Мухаммад б. Ахмад ал-'Аббади.* Leiden, 1964.

Абдурахман из Газикумуха. — Книга воспоминаний — *Абдурахман из Газикумуха.* Книга воспоминаний саййида Абдурахмана, сына устада шейха Тариката Джамалуддина ал-Хусайни о делах жителей Дагестана и Чечни. Пер. с араб. М.-С.Саидова. Ред., подгот. факс. изд., коммент., указ. А.Р.Шихсаидова и Х.А.Омарова. Махачкала, 1997.

Абу-л-Бака'. Джами'. — *Абу-л-Бака' б. Баха' ад-дин б. Ахмад Касани.* Джами' ал-макамат. Рук. ИВ АН РУз., № 72.

'Али Йазди. Зафар-нама. — *Шараф ад-дин 'Али Йазди.* Зафар-нама / Подгот. к изд., предисл. и указ. А.Урунбаева. Таш., 1972.

Алкадари. Асари Дагестан. — *Г.-Э.Алкадари.* Асари Дагестан. Махачкала, 1929; переизд.: 1994.

Аминджан Пулат. Бухара. — *Аминджан Пулат.* Бухара. Рук. ИВ АН РУз.: кн. 1 – № 12875; кн. 2 – № 12876.

Амир Кулал. Муджаддидийа. — *'Абд ал-'Азиз Х*ᵛ*аджа Амир Кулал.* Макамат-и Муджаддидийа Дахбидийа. Рук. ИВ АН РУз., № 79/VI, 72–100.

'Аттар. Тазкира. — The Tadhkiratu'l-Awliya' («Memoirs of the Saints») of Muhammad ibn Ibrahim Faridu'ddin 'Attar / Ed. in the original persian with preface, indices and variants by Reynold A.Nicholson with a Critical introduction by Mirza Muhammad b. 'Abdu'l-Wahhab-i Qazwini. 1–2. London–Leide, 1905.

Афлаки. Манакиб. — *Шамс ад-дин Ахмад Афлаки.* Манакиб ал-'арифин. Рук. СПбФ ИВ РАН, С 2466.

Ахмад Касани. Джами'. — *Ахмад Касани Дахбиди* (*Махдум-и А'зам*). Джами' ар-расайил. Рук. ИВ АН РУз., № 501.

Ахмад Касани. Насихат. — *Ахмад Касани Дахбиди* (*Махдум-и А'зам*). Насихат ас-саликин. Рук. ИВ АН РУз., № 501/VIII, 116–128.

Ахмад Касани. Танбих. — *Ахмад Касани Дахбиди* (*Махдум-и А'зам*). Танбих ас-салатин. Рук. ИВ АН РУз., № 501/X, 135б–146б.

Бабур-наме. — Бабур-наме. Записки Бабура / Пер. М.Салье. Таш., 1993.

ал-Багдади. Та'рих Багдад. — *Абу Бакр Ахмад ал-Хатиб ал-Багдади.* Та'рих Багдад ау Мадинат ас-салам. Дж. 1–14. Ал-Кахира–Багдад, 1931.

ал-Багдади. Ал-Фарк. — *'Абд ал-Кахир б. Тахир ат-Тамими ал-Багдади.* Китаб ал-фарк байна-л-фирак ли... Ал-Кахира, 1964.

Бадахшани. Макамат. — *Мухаммад Назар ал-Бадахшани ал-Хусайни.* Макамат-и Нийаз-*кули.* Рук. ИВ АН РУз., № 79/I, 2–40.

ал-Бухари. Маслак. — *Мухаммад б. Ахмад б. Ас'ад ал-Бухари.* Маслак ал-'арифин. Рук. СПбФ ИВ РАН, В 3026.

Гаджи-Али. Сказание очевидца — *Гаджи-Али.* Сказание очевидца о Шамиле. Сост. и коммент. В.Г.Гаджиева. Махачкала, 1994.

ал-Газали. Кимийа. — *Мухаммад ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид.* Кимийа-йи са'адат. Бомбай: Матба'-йи Карими, 1904 (литограф.).

ал-Газали. Эликсир счастья. — *Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси.* Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). Ч. 1: 'Унваны 1–4. Рукн 1 / Пер. с перс., вступит. ст. и указ. А.А.Хисматулина. СПб.: «ПВ» 2002 (ПКВ, XVII/1).

Гайдарбеков. Хронология. — *М.Гайдарбеков.* Хронология истории Дагестана // РФ ИИЯЛ. Ф. 3, оп. 1, д. 236, I–XIV.

ал-Гарнати. Тухфат. — *Абу Хамид ал-Гарнати.* Тухфат ал-албаб ва-нухбат ал-а'джаб. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.). Публ. О.Г.Большакова и А.Л.Монгайта. М., 1971.

Дара Шекух. Сафинат. — *Дара Шекух.* Сафинат ал-аулийа'. Рук. СПбФ ИВ РАН, С 521.

ад-Дарбанди. Райхан. — *Мухаммад б. Муса Абу Бакр ад-Дарбанди.* Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик. Рук. ИИЯЛ ДНЦ РАН, № 219.

[1] В список включены только те издания, которые упомянуты в сокращенной форме.

Джалалабади. Тарик. — Тарик ал-иршад ли-такмил ал-му'минин ва-л-аулад. Аз Факир Аллах Хисараки Джалалабади. Кабул, 1359 г.х.

ад-Дургили. Нузхат ал-азхан. — *Назир ад-Дургили.* Нузхат ал-азхан фи тараджим 'улама' Дагистан // MCRA, 4. Die Islamgelehrte Daghestans und ihre arabischen Werke / Hrsg. von M.Kemper ubd A.R.Šixsaidov. B., 2004.

Дуст Мухаммад. Силсилат. — *Дуст Мухаммад б. Науруз ал-Киши.* Силсилат ас-сиддикин ва-анис ал-'ашикин. Рук. ИВ АН РУз., № 622.

аз-Захаби. Тазкира. — *Аз-Захаби.* Тазкират ал-хуффаз. 1–4. Хайдарабад, [б.г.].

Ибн Аби-л-Вафа'. Ал-Джавахир. — *Абу Мухаммад 'Абд ал-Кадир б. Аби-л-Вафа' Мухаммад б. Мухаммад ал-Мисри ал-Кураши.* Ал-Джавахир ал-муди'а фи табакат ал-ханафийа.

Ибн ал-'Имад. Шазарат. — Шазарат аз-захаб фи ахбар ман захаба... ли... *'Абд ал-Хайй б. ал-'Имад ал-Ханбали.* 1–8. Байрут, [б.г.].

Ибн Кутлугбуга. Тадж ат-тараджим. — *Ибн Кутлугбуга ал-Касим б. 'Абд Аллах ас-Судуни.* Тадж ат-тараджим фи табакат ал-ханафийа. Lpz., 1862.

Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист. — Китаб ал-Фихрист ли-н-Надим. Тихран, 1971.

Йакут. Му'джам. — Yacut's geographisches Wörterbuch, aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford... / Hrsg. von F.Wüstenfeld. 1–6. Lpz., 1866–1873.

ал-Калабази. Ат-Та'арруф. — *Abu Bakr al-Kalabadi.* Kitab al-Ta'arruf li madhhab ahl al-tasawwuf / Ed. A.J.Arberry. Cairo, 1934.

ал-Катиб. Анис. — *Касим б. Мухаммад Шахр-и Сафайи ал-Катиб.* Анис ат-талибин. Рук. ИВ АН РУз., № 3669.

Кашифи. Рашахат. — *Фахр ад-дин 'Али б. Хусайн Кашифи Ва'из.* Рашахат 'айн ал-хайат. Лакхнау: Матба'-йи Мунши Навал Кишор, 1308/1890 (1-е изд.); 1315/1897 (2-е изд.) (литограф.).

Кашифи. Рашахат, II — *Фахр ад-дин 'Али б. Хусайн Кашифи Ва'из.* Рашахат 'айн ал-хайат. Тихран, 1973.

ал-Кушайри. Ар-Рисала. — Ар-Рисала ал-кушайрийа фи 'илм ат-тасаввуф ли *Аби-л-Касим ал-Кушайри.* Булак, 1284 г.х.

ал-Лакнави. Ал-Фава'ид. — *Мухаммад б. 'Абд ал-Хайй ал-Хинди ал-Лакнави.* Ал-Фава'ид ал-бахийа фи тараджим ал-ханафийа. Т. II. Ал-Кахира, 1324/1906.

Маджзуб Намангани. Тазкират. — *Маулана Маджзуб Намангани.* Тазкират ал-аулийа'. Рук. ИВ АН РУз., № 2662/II, 13б–132а.

ал-Марджани. Мустафад. — *Ал-Марджани, Шихаб ад-дин.* Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва-Булгар. 1–2. Казань, 1303/1885-86; переизд.: Казань, 1897–1900; репринт: Анкара, 1997.

Мир 'Абд ал-Аввал Нишапури. Масму'ат. Рук. ИВ АН РУз., № 3735/II.

Мудрость суфиев — Мудрость суфиев / Пер. с перс. О.М.Ястребовой, Ю.А.Иоаннесяна, Б.М.Бабаджанова. Сост., вступит. ст., словарь А.А.Хисматулина. СПб.: Азбука & «ПВ», 2001.

Му'ин ал-фукара'. Китаб-и Мулла-зада. — *Ахмад б. Мухаммад Му'ин ал-фукара'.* Китаб-и Мулла-зада // Рук. ИВ АН РУз., № 3462/II.

Му'ин ал-фукара'. Мулла-зада. — *Ахмад б. Мухаммад Му'ин ал-фукара'.* [Китаб-и] Мулла-зада. Новая Бухара, 1904 (литограф.).

Мухаммад Кази. Силсилат. — *Маулана Мухаммад б. Бурхан ад-дин* (*Мухаммад Кази*). Силсилат ал-'арифин ва-тазкират ас-сиддикин. Рук. ИВ АН РУз., № 4452.

Мухаммад Кази. Тазкират. — *Маулана Мухаммад б. Бурхан ад-дин* (*Мухаммад Кази*). Тазкират ал-аулийа'. Рук. РНБ, № Хан-100.

Мухаммад Рахим. Сирадж. — *Мухаммад Рахим ат-Ташканди.* Сирадж ас-саликин. Рук. ИВ АН РУз., № 629.

Мухаммад Сиддик. Тарджама. — *Мухаммад Сиддик.* Тарджама-йи хал-и Мухаммад Муса-хан Х^{в}аджа-йи Дахбиди. Рук. ИВ АН РУз., № 2663/ IV, 114–116.

Мухаммад Хайдар. Та'рих-и Рашиди. — *Мирза Мухаммад Хайдар.* Та'рих-и Рашиди / Введ., пер. с перс., примеч. А.Урунбаева, Р.П.Джалиловой, Л.М.Епифановой. Таш., 1996.

Мухаммад-Талиб Джуйбари. Матлаб ат-талибин. — *Абу-л-'Аббас Мухаммад-Талиб б. Тадж ад-дин Хасан Джуйбари.* Матлаб ат-талибин. Рук. ИВ АН РУз., № 80.

ан-Наджаши. Ар-Риджал. — Китаб ар-Риджал ли-Аби-л-'Аббас Ахмад б. 'Али ан-Наджаши. [Б.м., б.г.].

Наршахи. Та'рих. — *Абу Бакр б. Джа'фар ан-Наршахи.* Та'рих-и Бухара. Ново-Бухара (Каган), 1322/1904 (литограф.).

Насир ад-дин. Тухфат. — *Насир ад-дин* [*тура б. амир Музаффар*]. Тухфат аз-за'ирин. Бухара, 1328 [1910] (литограф.).

Парса. Анис ат-талибин. — *Мухаммад Парса ал-Бухари*. Анис ат-талибин ва-'уддат ас-саликин. Рук. ЛГУ, № 386, 168а–227а.

Парса. Макамат-и х^{в}аджа Накшбанд. — Макамат-и х^{в}аджа Накшбанд / Абу-л-Мухсин Мухаммад Бакир б. Мухаммад-'Али. Бухара, 1327 г.х. (литограф.).

Парса. Рисала-йи кудсийа. — *Мухаммад Парса ал-Бухари*. Рисала-йи кудсийа // Макамат-и х^{в}аджа-йи Накшбанд. С. 37–137 (на полях) (литограф.).

Рида ад-дин б. Фахр ад-дин. Асар. — *Рида ад-дин б. Фахр ад-дин*. Асар. I/1–9, II/10–15. Казань–Оренбург, 1900–1909.

Салах б. Мубарак ал-Бухари. Анис ат-талибин. — *Салах б. Мубарак ал-Бухари*. Анис ат-талибин ва-'уддат ас-саликин.

ас-Сам'ани. Ал-Ансаб. — *'Абд ал-Карим б. Мухаммад Абу Са'д ас-Сам'ани*. Китаб ал-ансаб. Ал-джуз' 1–4. Хайдарабад, 1382/1962–1384/1964; ал-джуз' 1–12. Байрут, 1980–1982.

ас-Субки. Табакат. — Табакат аш-шафи'ийа ал-кубра ли... *Аби Наср 'Абд ал-Ваххаб б. Таки ад-дин ас-Субки*. 1–6. [Ал-Кахира:] ал-Матба'а ал-хусайнийа ал-мисрийа, 1324/1906.

ас-Сулами. Табакат. — *Abu 'Abd ar-Rahman Muhammad b. al-Husain... al-Sulami*. Kitab Tabaqat al-Sufiyya. Texte arabe avec une introduction et index par Johannes Pedersen. Leiden, 1960.

ас-Сухраварди. 'Авариф. — *Шихаб ад-дин Абу Хафс 'Умар ас-Сухраварди*. 'Авариф ал-ма'ариф // *Абу Хамид Мухаммад ал-Газали*. Йхйа' 'улум ад-дин. 1–4. [Ал-Кахира:] ал-Матба'а ал-азхарийа ал-мисрийа, 1302/1885.

ат-Табари. История (перевод). — «История» ат-Табари. Избранные отрывки / Пер. с араб. В.И.Беляева. Доп. к пер. О.Г.Большакова и Ан.Б.Халидова. Таш., 1987.

ат-Табари. Та'рих. — *Абу Джа'фар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари*. Та'рих ар-русул ва-л-мулук / M.J. de Goeje. I–XV. Brill, 1879–1881.

Тарих-и Хумули — *Джума'-Кули б. Мухаммад Нугай ат-Турки ал-Ургути*. Та'рих-и Хумули. Рук. ИВ АН РУз., № 37.

ат-Ташканди. Манакиб. — *Маулана Мухаммад ал-Муфти ат-Ташканди ал-Ахангарани*. Манакиб-и Маулана Лутф Аллах. Рук. ИВ АН РУз., № 5785.

ат-Тирмизи. Хатм. — *Al-Tirmidi*. Kitab hatm al-awliya' / Ed. par O.Yahya. Beyrouth, 1965.

ат-Тихрани. Табакат. — *Аш-Шайх Ага Бузург ат-Тихрани*. Табакат а'лам аш-ши'а. 4–5. Тихран, 1971.

ат-Туси. Фихрист. — *Мухаммад б. ал-Хасан Абу Джа'фар ат-Туси*. Ал-Фихрист. Ан-Наджаф, 1961.

Фализкар. Танбийат. — *Дуст Мухаммад Фализкар*. Танбийат ад-даллин ва-л-мудаллин. Рук. ИВ АН РУз., № 3711/II, 40–75.

Хазинат. — *Гулам Сарвар Лахури*. Хазинат ал-асфийа'. 2-е изд. 1–2. Канпур, 1902.

Хумули. Манакиб. — *Джума'-Кули б. Мухаммад Нугай ат-Турки ал-Ургути*. Манакиб-и Муса Дахбиди. Рук. ИВ АН РУз., № 79/XIII–XIV, 164–216.

аш-Шахрастани. Книга о религиях. — *Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М.Прозорова. М., 1984 (Памятники письменности Востока. LXXV).

аш-Шуштари. Маджалис. — Маджалис ал-му'минин. Та'лиф-и *Нуруллах б. Шариф ал-Хусайни ал-Мар'аши аш-Шуштари*. Тихран, 1268, 1299 гг.х. (литограф.).

Derbend-Nameh. — The Derbend-Nameh, or the History of Derbend / Ed. by M.A.Kazem-Beg. SPb., 1851.

Djami. Nafahat. — *Djami 'Abd ar-Rahman*. The Nafahat al-Ons min Hadarat al-Qods, or the Lives of the Soofis by Mawlana Noor al-Din 'Abd al-Rahman Jami. Calcutta, 1859.

al-Ghazzali. Kimiya. — *Muhammad al-Ghazzali*. Kimiya-yi sa'adat / Ed. by Husain-i Khadiwdjam. 1–2. Tehran, 1375.

al-Hujwiri. Kashf. — The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian treatise on Sufism by 'Ali b. 'Uthman al-Jullabi al-Hujwiri / Transl. from the text of the Lahore Edition, compared with MSS in the India office and British Museum. New ed. by Reynold A. Nicholson. L., 1936.

Литература

Абдуллоев. Пережитки. — *Д.Абдуллоев*. Пережитки зороастризма в среднеазиатском мусульманском погребальном обряде // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1996, вып. 10, 69–80.

Азаматов. Духовное собрание. — *Д.Д.Азаматов*. Оренбургское магометанское духовное собрание // Ватандаш. Уфа, 1997, № 4, 187–197, № 5, 166–182.

Айдаров, Аксенова. Великие Булгары. — *С.С.Айдаров, Н.Д.Аксенова*. Великие Булгары. Казань, 1975.

Аликберов. Автореферат. — *А.К.Аликберов*. «Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик» Мухаммада ад-Дарбанди как памятник мусульманской историографии (конец V — XI в.). Автореф. канд. дис. СПб., 1991.

Аликберов. Эпоха. — *А.К.Аликберов*. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII вв.). М., 2003.

Алов, Владимиров. Ислам в России. — *А.А.Алов, Н.Г.Владимиров*. Ислам в России. М., 1996.

Бабаджанов. О фетвах САДУМ. — *Б.Бабаджанов*. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев» // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / Ред. А.Малашенко, М.Б.Олкотт, М., 2001, 170–184.

Бабаджанов, Муминов, Олкотт. Мухаммаджан Хиндустани. — *Б.М.Бабаджанов, А.К.Муминов, М.Б.Олкотт*. Мухаммаджан Хиндустани (1892–1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании «светского ислама» в Средней Азии) // Восток 2004, № 5, 43–59.

Бабаева. Древние верования. — *Н.С.Бабаева*. Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX — начало XX в.). Душ., 1993.

Бартольд. К истории Мерва. — *В.В.Бартольд*. К истории Мерва // *Бартольд*. Соч., 4.

Бартольд. Соч. — *В.В.Бартольд*. Сочинения. 1-9. М., 1963–1977.

Бартольд. Термез. — *В.В.Бартольд*. Термез // *Бартольд*. Соч., 2/2.

Бартольд. Туркестан. — *В.В.Бартольд*. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // *Бартольд*. Соч., 1.

Бартольд. Улугбек. — *В.В.Бартольд*. Улугбек и его время // *Бартольд*. Соч. 2/2.

Бартольду — В.В.Бартольду. Туркестанские друзья, ученики и почитатели. Таш., 1927.

Бертельс. Суфизм. — *Е.Э.Бертельс*. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.

Бобровников. Ислам и советское наследие. — *В.О.Бобровников*. Ислам и советское наследие в колхозах Северо-Западного Дагестана // ЭО. 1997, № 5, 132–142.

Бойс. Зороастрийцы. — *М.Бойс*. Зороастрийцы (верования и обычаи). СПб., 1994.

Болдырев. К вопросу о Ходжа-Ахраре. — *А.Н.Болдырев*. Еще раз к вопросу о Ходжа-Ахраре // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985.

Боровков. Очерк. — *А.К.Боровков*. Очерк истории узбекского языка, II (опыт грамматической характеристики языка среднеазиатского «тефсира» XIV–XV вв.) // СВ. 1949, 4.

Букинич. Старинный костюм. — *Д.Д.Букинич*. Старинный костюм джемшидов и хазара в СССР (по материалам Среднеазиатской экспедиции 1928-29 г.) // СЭ. 1938, № 1.

Валидов. Очерк. — *Джамалютдин Валидов*. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). М.–Пг., 1923 [reprint: Oxf., 1986].

Веселовский. Памятники. — *Н.И.Веселовский*. Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией. СПб., 1890–1898.

Веселовский. Поездка. — *Н.И.Веселовский*. Поездка в Дахбид // ЗВОРАО. 1888, 3, 80–97.

Вяткин. Шейхи Джуйбари. — *В.Л.Вяткин*. Шейхи Джуйбари. Ходжа Ислам // Бартольду, 3–19.

Гафферберг. Белуджи. — *Э.Г.Гафферберг*. Белуджи Туркменской ССР. Очерки хозяйства, материальной культуры и быта. М., 1969.

Гафферберг. Формы брака. — *Э.Г.Гафферберг*. Формы брака и свадебные обряды у джемшидов и хезаре // СЭ. 1936, № 1.

Гейер. Материалы. — *И.Гейер*. Материалы к изучению бытовых черт мусульманского населения Туркестанского края. 1. Ишаны // Сборник материалов для статистики

Сыр-Дарьинской области. Т. 1. Таш., 1891.

Генко. Арабский язык. — *А.Н.Генко*. Арабский язык и кавказоведение // Труды 2-й сессии ассоциации арабистов. М.–Л., 1941, 104–107.

Гордлевский. Бахауддин Накшбанд. — *В.А.Гордлевский*. Бахауддин Накшбанд Бухарский // Избранные сочинения. 3. М., 1962, 369–386.

Демидов. История. — *С.М.Демидов*. История религиозных верований народов Туркменистана. Аш., 1990.

Демидов. Легенды. — *С.М.Демидов*. Легенды и правда о святых местах. Аш., 1988.

Демидов. Суфизм. — *С.М.Демидов*. Суфизм в Туркмении (эволюция и пережитки). Аш., 1978.

Демидов. Туркменские овляды. — *С.М.Демидов*. Туркменские овляды. Аш., 1976.

Жуковский. Развалины. — *В.А.Жуковский*. Древности Закаспийского края: Развалины старого Мерва. СПб.: Императорская археологическая комиссия, 1894.

Залеман. Легенда. — *К.Г.Залеман*. Легенда про Хаким-Ата // ИАН, V серия, 1898, IX, № 2, 105–150.

Морринкуб. Арзиш. — *'Абд ал-Хусайн Зарринкуб*. Арзиш-и мирас-и суфиййа. Тихран, 1344/1965.

Иванов. Хозяйство. — *П.П.Иванов*. Хозяйство Джуйбарских шейхов (к истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI–XVII вв.). М.–Л., 1954.

Из истории. — *С.Н.Григорян*. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. (с приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида). М., 1960.

Иностранцев. О погребальных обычаях. — *К.А.Иностранцев*. О древнеиранских погребальных обычаях и постройках // ЖМНП. 1909, № 3–4, 95–121.

Ирвинг. Жизнь. — *В.Ирвинг*. Жизнь Мухаммада. А.-А., 1990.

Ислам. — Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. М., 1994.

Каримов. Некоторые аспекты. — Э.Э.*Каримов*. Некоторые аспекты политической и религиозно-философской практики Накшбандийа в Мавераннахре XV в. // Из истории суфизма: источники и социальная практика. Таш., 1991, 74–89.

Косимов. Маслакдошлар. — *Б.Косимов*. Маслакдошлар: Бехбудий, Ажзий, Фитрат. Таш., 1994.

Кочнев. Сооружения. — *Б.Д.Кочнев*. Средневековые загородные культовые сооружения Средней Азии. Таш., 1976.

Крачковский. Избр. соч. — *И.Ю.Крачковский*. Избранные сочинения. Т. 1–6. М.–Л., 1955–1960.

Крикун. Памятники. — *Е.В.Крикун*. Памятники крымско-татарской архитектуры. Симферополь, 1992.

Кудрявцев. Древний Дербент. — *А.А.Кудрявцев*. Древний Дербент. М., 1999.

Лавров. Эпиграфические памятники. — *Л.И.Лавров*. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Кн. I: Надписи X–XVII вв. М., 1966; кн. II: Надписи XVIII–XX вв. М., 1968; кн. III: Новые находки. М., 1980.

Ланда. Ислам. — *Р.Г.Ланда*. Ислам в истории России. М., 1995.

Лыкошин. Роль дервишей. — *Н.С.Лыкошин*. Роль дервишей в мусульманской общине ташкентских туземцев (с приложением «Ишаны ташкентские») // Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Т. 7. Таш., 1899.

Максудов. Улуглар. — *Юнус Максудов*. Улуглар даврасида // ШЮ. 1990, № 4, 188–196.

Массон, Пугаченкова. Шахрисябз. — *М.Е.Массон, Г.А.Пугаченкова*. Шахрисябз при Тимуре и Улугбеке // Тр. САГУ. 1953, вып. XLIX.

Массэ. Ислам. — *А. Массэ*. Ислам. М., 1982.

Материалы по истории — Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XX вв. Таш., 1988.

Минорский. История. — *В.Ф.Минорский*. История Ширвана и Дербенда X–XI веков. М., 1963.

Муминов. Мавараннахрская школа. — *А. К.Муминов*. Мавараннахрская школа фикха // ОНУз., 1990, № 10.

Муминов. О происхождении. — *А.К.Муминов*. О происхождении братства йасавийа // Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. М., 1994, 219–231.

Мухаммедходжаев. Идеология. — *А.Мухаммедходжаев*. Идеология накшбандизма. Душ., 1991.

Мэдрэсэлэрдэ. — Мэдрэсэлэрдэ китап киштэсе. Мэшһур мэгърифат узэклэрэ тарихыннан. Казан, 1992.

Наливкин, Наливкина. Очерк быта. — *В.Наливкин, М.Наливкина*. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886.

[*Наливкин и др.*] Краткий обзор. — [*Наливкин, Усов, Вирский, Лапин, Вяткин*]. Краткий обзор современного состояния и деятельности мусульманского духовенства, разного рода духовных учреждений и учебных заведений туземного населения Самаркандской области с некоторыми указаниями на их историческое прошлое // Сборник материалов по мусульманству. Т. 1. СПб., 1899.

Некрасова. Хазиры. — *Е.Г.Некрасова*. Хазиры Бухары // ОНУз., 1998, № 6.

Нильсен. Намазго. — *В.А.Нильсен*. Бухарский намазго // Труды Института истории и археологии АН УзССР. II, 1950.

Петрушевский. Ислам. — *И.П.Петрушевский*. Ислам в Иране в VII–XV веках. Л., 1966.

Подвижники ислама. — Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003.

Позднев. Дервиши. — *П.Позднев*. Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 1886.

Прозоров. Историография. — *С.М.Прозоров*. Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII — середине X в.: Шиитская историография. М., 1980.

Пугаченкова. Памятники Нисы. — *Г.А.Пугаченкова*. Архитектурные памятники Нисы // Тр. ЮТАКЭ. 1949, I, 201–259.

Пугаченкова, Ремпель. Выдающиеся памятники. — *Г.А.Пугаченкова, Л.И.Ремпель*. Выдающиеся памятники архитектуры Узбекистана. М., 1963.

Путешествия — Путешествия Ибн Баттуты (Арабский мир и Центральная Азия) / Пер., введ. и коммент. Н.Ибрагимова, Т.Мухтарова. Таш., 1996.

Рахимов. Обучение детей. — *Р.Р.Рахимов*. Традиционное начальное школьное обучение детей у народов Средней Азии (конец XIX — начало XX в.) // Памятники традиционно-бытовой культуры народов Средней Азии, Кавказа и Казахстана. 43. Л., 1989, 109–132.

Рахимов. Обычаи. — *М.Рахимов*. Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами, у таджиков Кулябской области // Изв. ИООН АН ТаджССР. Сталинабад, 1953, вып. 3.

Саидов. О некоторых памятниках. — *М.-С.Саидов*. О некоторых памятниках материальной культуры в лакских районах ДАССР // Ученые записки ИИЯЛ. Махачкала, 1957, 3, 122–123.

Саидов. О распространении. — *М.-С.Саидов*. О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане // Ученые записки ИИЯЛ. Махачкала, 1957, 2, 42–51.

Салихов, Хайрутдинов. Памятники. — *Рафик Салихов, Рамиль Хайрутдинов*. Республика Татарстан: памятники истории и культуры татарского народа (конец XVIII — начало XX в.). Казань, 1995.

Семенов. Бухарский шейх. — *А.А.Семенов*. Бухарский шейх Бахауд-дин. 1318–1389. (К его биографии) // Восточный сборник в честь А.Н.Веселовского. М., 1914, 202–211.

Снесарев. Хорезмские легенды. — *Г.П.Снесарев*. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.

Суфизм — Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сб. ст. памяти Фритца Майера (1912–1998) / Сост. и отв. ред. А.А.Хисматулин. СПб., 2001 (Азиатика).

Сухарева. Ислам. — *О.А.Сухарева*. Ислам в Узбекистане. Таш., 1960.

Сухарева. Квартальная община. — *О.А.Сухарева*. Квартальная община позднефеодальной Бухары. М., 1976.

Тримингэм. Суфийские ордены. — *Дж.С.Тримингэм*. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. М., 1989.

Уметбаев. В память столетия. — [*М.Уметбаев*]. В память столетия Оренбургского духовного собрания. Уфа, 1892.

Фархшатов. Народное образование. — *М.Н.Фархшатов*. Народное образование в Башкирии в пореформенный период (60–90-е годы XIX в.). М., 1994.

Фатхиев. Описание. — А.Фатхиев (сост.). Описание рукописей. Вып. XII/3: Рукописи татарских писателей и ученых. Казань, 1968 (на татар. яз.).

Халитов. Архитектура мечетей. — *Н.Х.Халитов*. Архитектура мечетей Казани. Казань, 1991.

Хисматулин. Практика. — *А.А.Хисматулин*. Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). СПб.: «ПВ», 1996.

Хисматулин, Крюкова. Похоронный обряд. — *А.А.Хисматулин, В.Ю.Крюкова*. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб.: «ПВ», 1997.

Чехович. Документы. — Самаркандские документы XV–XVI вв. О владениях Ходжи Ахрара в Средней Азии и Афганистане / Факсимиле, критический текст, пер., введ., примеч. и указ. *О.Д.Чехович*. М., 1974.

Шихсаидов. Ислам. — *А.Р.Шихсаидов*. Ислам в средневековом Дагестане. Махачкала, 1969.

Шихсаидов. Эпиграфические памятники. — *А.Р.Шихсаидов*. Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. М., 1984.

Шихсаидов, Айтберов, Оразаев. Сочинения. — *А.Р.Шихсаидов, Т.М.Айтберов, Г.М.-Р.Оразаев*. Дагестанские исторические сочинения. М., 1993.

Algar. Bibliographical notes. — *Hamid Algar*. Bibliographical notes on the Naqshbandi *tariqat* // Essays on Islamic philosophy and science / Ed. by George F.Hourani. Albany–New York, 1975.

Algar. Observations. — *H.Algar*. Some observations on religion of Safavid Persia // ISt. 1974, 7, 1–2.

Amoretti. Proposito. — *B.Scarcia-Amoretti*. A proposito di una possible versione del «Trattato dei dieci principi» di Nağm al-Din al-Kubra // RSO. 1974, 48, 99–108.

Arberry. Doctrine. — *A.J.Arberry*. The Doctrine of the Sufis. Cambridge, 1935.

Babadžanov. Babur. — *B.Babadžanov*. Zahir al-Din Muhammad Mirza Babur et les Shaykh Naqshbandi de Transoxiane // CAC. 1996, № 1–2, 219–226.

Babadjanov. Le renouveau. — *B.Babadjanov*. Le renouveau des communautés soufies en Ouzbekistan // CAC. 1998, № 5–6, 285–311.

Babadžanov. On the History. — *B.Babadžanov*. On the history of the Naqšbandiya-Mujaddidiya in Central Mawarannahr in the late 18th and early 19th centuries // MCRCA, vol. 1, 386–413.

Badawi. Les œuvres. — *Abdurrahman Badawi*. Les œuvres d'al-Ghazali. Le Caire: Matabi' Dar al-qalam bi-l-Qahira, 1380/1961.

Birge. Bektashi Order. — *J.K Birge*. The Bektashi Order of Dervishes. L., 1937.

Bobrovnikov. The Islamic revival. — *V.O.Bobrovnikov*. The Islamic revival and the national question in Post-Soviet Daghestan // Religion, State and Society: Keston Research. Oxf., 1996, 24, no. 2/3, 233–238.

Brown. Darvishes. — The Darvishes or Oriental Spiritualism by *John P. Brown* / Ed. with an Introduction and Notes by H.A.Rose. L., 1968.

DeWeese. Islamization. — *D.DeWeese*. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. — Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. The Pennsylvania State University Press, 1994.

DeWeese. Kubraviyah. — *D.DeWeese*. The eclipse of the Kubraviyah in Central Asia // IrSt. 1988, 21, 45–83.

Ferdinand. Ethnographical notes. — *K.Ferdinand*. Ethnographical notes on Chahar Aimaq, Hazara and Mongol // AO. 1964, 28.

Fletcher. Naqshbandiyya. — *J.Fletcher*. The Naqshbandiyya and the *Dhikr-i arra* // Journal of Turkish Studies. Cambridge, Mass., 1977, 113–119.

Frank. Islamic Historiography — *A.J.Frank*. Islamic Historiography and «Bulgar» Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden, Boston, 1998.

Golombek. The Timurid Shrine. — *L.Golombek*. The Timurid Shrine at Gazur-Gah. Toronto, 1969.

Gramlich. Derwischorden. — *R Gramlich*. Die schiitischen Derwischorden Persiens. 1–3. Wiesbaden, 1965, 1976, 1981.

Gross. Authority. — *J.-A.Gross*. Authority and miraculous behavior: reflections on Karamat stories of Khwaaja 'Ubaydullah Ahrar // The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150–1500) / Ed. by L.Lewisohn & D.Morgan. L.–N. Y., 1998.

Gross. Status. — *J.-A. Gross*. The economic status of Timurid Sufi shaykh: A matter of conflict or perception? // IrSt. 1988, 21, 84–104.

Janata. Die Bevölkerung. — *A.Janata*. Die Bevölkerung von Ghor. Beitrag zur Ethnographie und Ethnogenese der Chahar Aimaq // AV. 1962–1963, 12–13.

Kemper. Herrschaft. — *M.Kemper*. Herrschaft, Recht und Islam im Daghestan. Von den Khanaten und Gemeindebünden zum ğihād-Staat. Wiesbaden, 2005.

Kemper. Sufis. — *M.Kemper*. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. B., 1998.

Khanikoff. Mémoire. — *N.Khanikoff.* Mémoire sur les inscriptions musulmanes du Caucase // JA. Ser. 5, 1862, t. 20, 85–103.

Massignon. Essai. — *L.Massignon.* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. P., 1954.

Meier. Meister. — *F.Meier.* Meister und Schüler im Orden der Naqšbandiyya. Heidelberg: Universitätsverlag C.Winter, 1995.

Meier. Zwei Abhandlungen. — *F.Meier.* Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. Istanbul–Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994 (BTS, 58).

Molé. Daré Mansour. — *M.Molé.* Autour du Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Baha' al-Din Naqshband // REI. 1959, 1, 35–66.

Molé. Les Kubrawiya. — *M.Molé.* Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire // REI, 1961, 29.

Molé. Professions. — *M.Molé.* Professions de foi de deux Kubrawis: Ali-i Hamadani et Muhammad Nurbahš // BEO, 1961–1962.

Naqshbandis. — Naqshbandis. Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order. Ed. by A.Popovich, T.Zarcone and M.Gaboviedu. Paris–Istanbul, 1990 (Varia Turcica. Vol. XVIII).

Nekrasova. Un monument. — *E.G. Nekrasova.* Un monument de culte à l'époque prémongole: le hazira Tchashma-Ayyub // ArO. 1996, 6, 67–76.

Nicholson. Studies. — *R.A.Nicholson.* Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921.

Paul. Doctrine — *J.Paul.* Doctrine and Organization. The Khʷajagan-Naqshbandiya in the first generation after Baha'uddin. B.: Das arabische Buch, 1998 (ANOR, 1).

Paul. Forming a Faction. — *J.Paul.* Forming a faction: The Himayat system of Khwaja Ahrar // IJMES, 23 (1991), 533–546.

Paul. Naqšbandiyya. — *J.Paul.* Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert. B.–N. Y., 1991.

Popovič. Orders. — *O.A.Popovič.* The contemporary situation of the muslim mystic orders in Yugoslavia // Dilemmas, 240–254.

Rizvi. Muslim revivalist. — *Saiyid Athar 'Abbas Rizvi.* Muslim Revivalist Movement in Northern India. Agra, 1965.

Rzehak, Pristschepowa. Nomadenalltag. — *L.Rzehak, W.A.Pristschepowa.* Nomadenalltag vor den Toren von Merw: Belutschen, Dschamschedi, Hazara. Dresden, 1996.

Schimmel. Dimensions. — *A.-M.Schimmel.* Mystical Dimensions of Islam. The University of North Carolina Press, 1975.

Trimingham. Orders. — *J.Sp.Trimingham.* The Sufi Orders in Islam. Oxf., 1971.

Walker. Heresiography. — *Paul E.Walker.* An Isma'ili version of the heresiography of the seventy-two erring sects // Medieval Isma'ili History and Thought / Ed. by Farhad Daftary. Cambridge, 1996, 161–177.

de Yong. Sufi Orders. — *F. de Yong.* The Sufi orders in XIX-th and XX-th century Palestine // StI. 1983, 58, 148–181.

Список авторов

1. С. А. — С.Н.Абашин	Москва, ИЭА РАН	Бурханиддин-Кылыч; Давра; Дарвишона; Занги-ата; Искандарпошшо; Ишан; Кори; Ок-суяк; Пир; Сафид-Булан; Сокит; Суфи; Тура; Хатна-туй; Чилтан; Шахимардан
2. Ф. Аб. — Ф.И.Абдуллаева	СПб., СПбГУ	Маджиди, С.
3. Д. А. — Д.Абдуллоев	СПб., ИИМК РАН	‘Аджам; Биби-Хоним; Лаух; Макбара; Намаз
4. Д. Аз. — Д.Д.Азаматов	Уфа, ИИЯЛ УНЦ РАН	Габдурахимов, Г.; ОМДС; Сулейманов, Г.; Хусайнов, М.; ЦДУМ (с М. В., Р. У.-К.)
5. О. А. — О.Ф.Акимушкин	СПб., СПбФ ИВ РАН	Абу Са‘ид Майхани; ал-Гидждувани; ал-Калабади; Каландарийа; ал-Кубра; Кубравийа; Кулал; Накшбанд (с Е. Н., Х. Т.); Накшбандийа
6. Н. А. — Н.Э.Алескерова	Баку	Гюлшани; Гюлшанийа
7. А. А. — А.К.Аликберов	Москва, ИВ РАН	Баб ал-абваб; ал-Варрак; ал-Гада’ири; ад-Дарбанди; Дарпуш; Джума; Кырхляр; ал-Лакзи, Й.; ал-Лакзи, М.; Северный Кавказ; ал-Фукка‘и
8. Ф. А. — Ф.А.Асадуллин	Москва, ИВ РАН	Москва; Тверь (с Ф. Б.)
9. Б. Б. — Б.М.Бабаджанов	Ташкент, ИВ АН РУз	ал-А‘радж (с Аш. М.); Гулам-ата (с Аш. М.); Гул-и сурх; Джуйбари (с М. Ш.); Дукчи-ишан (с А. Э.); Ибрахим-хазрат; ‘Ишкийа; Лутф Аллах Чусти; Маснави-х^{в}ани; Махдум-и А‘зам; Муджаддидийа (с М. Кам.); Муса-хан х^{в}аджа Дахбиди; Мухаммад Кази; Нава’и (с А. Э.); Панджа; Равнаки (с Ш. В.); Рукйа (с М. Кам.); Сагана (с Е. Н.); Садат-и Тирмиз; Саййил; Султан-садат (с Е. Н.); Туг (с Е. Н.); Факири (с Ш. В.); Хазира (с Е. Н.); Хазира Чашма-йи Аййуб (с Е. Н.); Хикмат; Хиндустани (с М. Кам.); Худжра; Хусайнийа (2); Чашма-йи Аййуб (с Аш. М., Е. Н.); Чилла; Чираг-дан (с Е. Н.); Чхар Бакр (с Аш. М., Е. Н.)
10. Ф. Б. — Ф.Н.Батыргареев	Тверь, имам-хатиб	Тверь (с Ф. А.)
11. В. Б. — В.О.Бобровников	Москва, ИВ РАН	Абу Муслим; Адат; Ваххабиты Северного Кавказа (с А. Я.); Гази-Мухаммад; Дагестан; Каяев, А.;

			ал-Кикуни; Махкама шар'ийа; Уджагъабыр; Хуштада
12.	М. В. — М.Г.Валеева	Уфа, изд-во «Башкирская энциклопедия»	Караван-Сарай (с Р. К.); Усманийа (с М. Ф.); ЦДУМ (с Д. Аз., Р. У.-К.)
13.	Ш. В. — Ш.Вахидов	Ташкент, ТНУ	Равнаки (с Б. Б.); Садр-и Зийа; Факири (с Б. Б.)
14.	А. В. — А.Х.Вильданов	Уфа, БашГПИ	Усул-и джадид (с М. Ф.)
15.	К. В. — К.Вохидова	Ташкент, ИИ АН РУз	ал-Ислах
16.	С. Г. — С.С.Гулямов	Ташкент, ИВ АН РУз	Машраб
17.	С. Дем. — С.М.Демидов	Краснодарский край	Арчман-ата; Богаз дашы; Гёзли-ата; Дана-ата; Ков-ата; Курбан-мурад-ишан; Магтым мэззем; Овлия; Сейийт Неджепи; Туркменистан; Шевлан; Ших Алов
18.	З. Дж. — З.А.Джандосова	СПб., СПбГУ	Казахстан
19.	С. Д. — С.А.Дюдуаньон	Paris, L'Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle	Бихбуди, М.-х^{в}.; Фитрат
20.	Л. Ж. — Лутц Жехак	Berlin, Humboldt-Universität zu Berlin	Барбари; Белуджи; Джам-шеди; Хазара
21.	С. И. — С.М.Исхаков	Москва	Гаспринский, И.-б.
22.	Б. Каз. — Б.А.Казаков	Бухара, Бухарский Государственный музей	Порадуз, х^{в}аджа; Турк-и Джанди (с Е. Н.); Хазрат-и Имом
23.	М. Кам. — М.М.Камилов	Ташкент, ТГИВ	ал-Касани; Муджаддидийа (с Б. Б.); Рукйа (с Б. Б.); ас-Самарканди; Хиндустани (с Б. Б.)
24.	Э. К. — Э.Э.Каримов	Ташкент, ИИ АН РУз	Ахрар
25.	И. К. — И.А.Каюмова	Ташкент, ИВ АН РУз	ар-Рабгузи
26.	Ш. К. — Ш.Э.Кейбулаев	Симферополь, Крым	Зынджырлы; Крым
27.	М. К. — Михаэль Кемпер	Bochum, Ruhr-Universität	ал-Булгари; Ваисов; ал-Курсави; ал-Чукури
28.	А. Кн. — А. Д. Кныш	Exeter, University of Exeter	ат-Тирмизи (с Е. Н.)
29.	Б. К. — Б.Д.Кочнев	Самарканд, ИА АН РУз	Мусалла; Мусалла Марва; Мусульманский чекан; Намазгах Бухары; Намазгах Карши
30.	А. К. — Аннетт Крэмер	Bochum, Ruhr-Universität	Отин; Хатм-и йаздахум
31.	Р. К. — Р.Н.Кутушев	Уфа	Караван-Сарай (с М. В.)
32.	Н. Л. — Н.П.Лобачева	Москва, ИЭА РАН	Махр; Никах; Паранджа; Сафар-качты
33.	Н. М. — Н.А.Мажитов	Уфа, БашГУ	Кэшэне
34.	Дж. М. — Дж.И.Месхидзе	СПб., МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера)	Батал-хаджжи; Борга Каш; Вис-хаджжи; Джайне; Дюльдюль Али; Каф; Качаев, О.; Кисты; Кунта-хаджжи; Мансур; Мечиланы, К.; Чечено-Ингушетия
35.	Н. Мир. — Н.К.Мирмахмудов	Ташкент, ИВ АН РУз	Нодирхон-домла
36.	Аш. М. — А.К.Муминов	Алматы, Ин-т востоковедения МОИ РК	'Абд ар-Рахим-баб; ал-А'радж (с Б. Б.); Арслан-баб; Гулам-ата

			(с Б. Б.); Дамулла; Исхак-баб; Исхидж-баб; Коран Бай-сунгура; Мухаммад Парса (с Ю. П.); Чашма-йи Аййуб (с Б. Б., Е. Н.); Чхар Бакр (с Б. Б., Е. Н.); Центральная Азия: 1. Мавараннахр 2. Туркистан; Шамс ал-а'имма
37.	Р. М. — Р.М.Мухаметшин	Казань, ИТЭ	Апанаевская мадраса (с Р. С., Р. Х.); Баязитов, Г.; Ибрагимов, Г.; Иж-Буби (с Р. С., Р. Х.); Мухаммадийа (с Р. С., Р. Х.); Татарстан
38.	О. Н. — О.Набиева	Ташкент, Академия государственного строительства	Марсийа
39.	Х. Н. — Х.Г.Надырова	Казань, КАСА	Абузар; Азимовская мечеть; Апанаевская мечеть; Асан-Елга; Булгар; Восточный мавзолей; Галеевская мечеть; Жамиг; Закабанная мечеть; Иске Таш; Казылино; Кул-Шариф (с Н. Х.); Кшкар; Малый минарет; Маскара; Мечеть Марджани; Миградж; Рамазан; Ринат; Сенная мечеть; Таубэ; Хузайфа б. ал-Йаман; Чистополь
40.	Е. Н. — Е.Г.Некрасова	Ташкент, ИИ АН РУз	Дахма; Кыз-Биби; Ляби Хауз; Накшбанд (с О. А., Х. Т.); Пои Калан; Сагана (с Б. Б.); Султан-садат (с Б. Б.); ат-Тирмизи (с А. Кн.); Туг (с Б. Б.); Турк-и Джанди (с Б. Каз.); Хазира (с Б. Б.); Хазира Чашма-йи Аййуб (с Б. Б.); Чашма-йи Аййуб (с Аш. М., Б. Б.); Чхар Бакр (с Аш. М., Б. Б.); Чираг-дан (с Б. Б.)
41.	Ю. П. — Юрген Пауль	Halle-Wittenberg, Martin-Luther-Universität, Institut für Orientalistik	Мухаммад Парса (с Аш. М.)
42.	С. П. — С.М.Прозоров	СПб., СПбФ ИВ РАН	ал-'Аййаши; ал-Андарасбани; ал-Бухари (с Р. Т.); ал-Исхакийа; ал-Каффал; ал-Мубаййида; ас-Сам'анийа
43.	Р. Р. — Р.Р.Рахимов	СПб., МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера)	Мактаб; ал-Хадир
44.	Е. Р. — Е.А.Резван	СПб., МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера)	Коран в России; ал-Хаджж из России
45.	Р. С. — Р.Р.Салихов	Казань, ИЯЛИ АН РТ	Апанаев, Г.; Апанаевская мадраса (с Р. М., Р. Х.); Габаши, Х.; Иж-Буби (с Р. М., Р. Х.); Мухаммадийа (с Р. М., Р. Х.)
46.	Р. Т. — Р.Р.Тохтаев	Ташкент	ал-Бухари (с С. П.)

47. Х. Т. — Х.Тураев	Бухара, Бухарский государственный университет	Накшбанд (с О. А., Е. Н.)
48. Т. У. — Т.А.Узденов	СПб., СПбГУ	Дудаланы, А.; Карачай
49. Р. У.-К. — Р.А.Утябай-Карими	Казань, мударрис	Галийа (с М. Ф.); ЦДУМ (с М. В., Д. Аз.)
50. М. Ф. — М.Н.Фархшатов	Уфа, ИИЯЛ УНЦ РАН	ал-Баруди; Бигиев, М.; Галийа (с Р. У.-К.); Камали, З.; Каргалы; Мусульманское духовенство; Расулев, З.; Расулийа; Стерлибашево; Стерлитамак; Тукаевы; Усманийа (с М. В.); Усманов, Х.; Усул-и джадид (с А. В.); Фахретдинов, Р.; Хусайнийа (1)
51. А. Хаб. — А.Ю.Хабутдинов	Казань, КЮИ МВД РФ	Абызы
52. Р. Х. — Р.Р.Хайрутдинов	Казань, ИЯЛИ АН РТ	Апанаевская мадраса; Иж-Буби; Мухаммадийа (все с Р. М., Р. С.)
53. Ан. Х. — Ан.Б.Халидов	СПб., СПбФ ИВ РАН	Бартольд; Восточная Европа; аз-Замахшари; ал-Марджани; С.-Петербург
54. Н. Х. — Н.Х.Халитов	Казань	Кул-Шариф (с Х. Н.)
55. А. Х. — А.А.Хисматулин	СПб., СПбФ ИВ РАН	ал-Басира; ал-Джазба; ал-'Илм ал-ладуни; Кимийа-йи са'адат; ан-Нисба; ат-Тасарруф; Х^{в}аджаган
56. Р. Ш. — Р.И.Шамсутов	Казань, ИЯЛИ АН РТ	Шамаил
57. А. Ш. — А.Р.Шихсаидов	Махачкала, ИИАЭ ДНЦ РАН	ал-Алкадари; Ахмад ал-Йамани; ал-Кудуки; Мухаммад-Рафи'
58. М. Ш. — Мария Шуппе	Paris, CNRS	Джуйбари (с Б. Б.)
59. А. Э. — А.С.Эркинов	Ташкент, ТНУ	Дукчи-ишан (с Б. Б.); Нава'и (с Б. Б.)
60. А. Ю. — А.Б.Юнусова	Уфа, БашГУ	Башкирия; Ислам Маджалласы; Курбангалиевы
61. Л. Я. — Л.А.Ямаева	Уфа, ИИЯЛ УНЦ РАН	Мусульманская фракция
62. А. Я. — А.А.Ярлыкапов	Москва, ИЭА РАН	Ваххабиты Северного Кавказа (с В. Б.); Ногайцы

List of authors

1. С. А. — S.N. Abashin	Moscow	Burhaniddin-Kylych; Chiltan; Darwishona; Dawra; Ishan; Iskandar-poshsho; Khatna-tui; Kori; Ok-suyak; Pir; Tura; Safid-Bulan; Shahimardan; Sokit; Sufi; Zangi-ata
2. Ф. Аб. — F.I. Abdullaeva	St. Petersburg	Madjidi, S.
3. Д. А. — D. Abdulloev	St. Petersburg	'Adjam; Bibi-Khonim; Lawh; Maqbara; Namaz
4. Д. Аз. — D.D. Azamatov	Ufa	Gabdurahimov, G.; Husainov, M.; OMDS; Suleimanov, G.; TsDUM (with M. B., Р. У.-К.)

5.	О. А. — O.F. Akimushkin	St. Petersburg	Abu Sa'id Maikhani; al-Ghidjduwani; al-Kalabadi; Kalandariya; al-Kubra; Kubraviya; Kulal; Naqshband (with E. H., X. T.); Naqshbandiya
6.	Н. А. — N.E. Aleskerova	Baku	Gulshani; Gulshaniya
7.	А. А. — A.K. Alikberov	Moscow	Bab al-abwab; al-Gada'iri; ad-Darbandi; Darpush; Djuma; al-Fukka'i; Kyrkhlyar; al-Lakzi, M.; al-Lakzi, Yu.; Nothern Caucasus; al-Warraq
8.	Ф. А. — F.A. Asadullin	Moscow	Moscow; Tver (with Ф. Б.)
9.	Б. Б. — B.M. Babadzhanov	Tashkent	'Ishqiya; al-A'radj (with Аш. М.); Chashma-yi Ayyub (with Аш. М., Е. Н.); Chhar Bakr (with Аш. М., Е. Н.); Chilla; Chirag-dan (with Е. Н.); Djuibari (with М. Ш.); Dukchi-ishan (with А. Э.); Faqiri (with Ш. В.); Ghulam-ata (with Аш. М.); Gul-i surkh; Hikmat; Hindustani (with М. Кам.); Hudjra; Husayniya (2); Ibrahim-hazrat; Khazira (with Е. Н.); Khazira Chashma-yi Ayyub (with Е. Н.); Lutf Allah Chusti; Makhdum-i A'зам; Masnawi-kh^{w}ani; Mudjaddidiya (with М. Кам.); Muhammad Kazi; Musa-khan kh^{w}adja-yi Dahbidi; Nawa'i (with А. Э.); Pandja; Rawnaqi (with Ш. В.); Ruqya (with М. Кам.); Sadat-i Tirmiz; Sagana (with Е. Н.); Sayil; Sultan-sadat (with Е. Н.); Tug (with Е. Н.)
10.	Ф. Б. — F.N. Batyrgareev	Tver	Tver (with Ф. А.)
11.	В. Б. — V.O. Bobrovnikov	Moscow	Abu Muslim; Adat; Daghestan; Ghazi-Muhammad; Kayaev, A.; Khushtada; al-Kikuni; Mahkama shar'iya; Udjagabyr; Wahhabites of the Northern Caucasus (with А. Я.)
12.	М. В. — M.G. Valeeva	Ufa	Karawan-Sarai (with Р. К.); TsDUM (with Д. Аз., Р. У.-К.); Usmaniya (with М. Ф.)
13.	Ш. В. — Sh. Vakhidov	Tashkent	Faqiri (with Б. Б.); Rawnaqi (with Б. Б.); Sadr-i Ziya
14.	А. В. — A.Kh. Vildanov	Ufa	Usul-i djadid (with М. Ф.)
15.	К. В. — K. Vokhidova	Tashkent	al-Islah
16.	С. Г. — S.S. Gulyamov	Tashkent	Mashrab
17.	С. Дем. — S.M. Demidov	Krasnodar region	Archman-ata; Boghaz dashy; Dana-ata; Gyezli-ata; Kow-ata; Maghtym meezzem; Owliya; Qurbanmurad-ishan; Seyyit Nedjepi; Shewlan; Shikh Alow; Turkmenistan
18.	З. Дж. — Z.A. Dzhandosova	St. Petersburg	Kazakhstan
19.	С. Д. — S.A. Dudoignon	Paris	Bihbudi, M.-kh^w.; Fitrat
20.	Л. Ж. — Lutz Rzehak	Berlin	Barbari; Beludji; Djamshedi; Khazara
21.	С. И. — S.M. Iskhakov	Moscow	Gasprinskiy, I.-b.
22.	Б. Каз. — B.A. Kazakov	Bukhara	Khazrat-i Imom; Poraduz, kh^{w}adja; Turk-i Djandi (with Е. Н.)
23.	М. Кам. — M.M. Kamilov	Tashkent	Hindustani (with Б. Б.); al-Kasani; Mujaddidiya (with Б. Б.); Ruqya (with Б. Б.); as-Samarqandi

24.	Э. К. — E.E. Karimov	Tashkent	Akhrar
25.	И. К. — I.A. Kayumova	Tashkent	ar-Rabguzi
26.	Ш. К. — Sh.E. Keybulaev	Simpheropol	The Crimea; Zyndjyrly
27.	М. К. — Michael Kemper	Bochum	al-Bulghari; al-Chukuri; al-Kursavi; Waisov
28.	А. Кн. — A.D. Knysh	Exeter	at-Tirmizi (with E. H.)
29.	Б. К. — B.D. Kochnev	Samarkand	Musalla; Musalla of Marv; Muslim coins; Namazgah of Bukhara; Namazgah of Karshi
30.	А. К. — Annette Krämer	Bochum	Otin; Khatm-i yazdahum
31.	Р. К. — R.N. Kutushev	Ufa	Karawan-Sarai (with M. B.)
32.	Н. Л. — N.P. Lobacheva	Moscow	Mahr; Nikah; Parandja; Safar-kachty
33.	Н. М. — N.A. Mazhitov	Ufa	Kəshənə
34.	Дж. М. — J.I. Meskhidze	St. Petersburg	Batal-hadjji; Borga Kash; Checheno-Ingushetiya; Djaine; Dyuldyul Ali; Kachaev, O.; Kisty; Kunta-hadjji; Mansur; Mechilany, K.; Qaf; Vis-hadjji
35.	Н. Мир. — N.R. Mirmakhmudov	Tashkent	Nodirkhon-domla
36.	Аш. М. — A.K. Muminov	Alma-ata	‘Abd ar-Rahim-bab; al-A‘radj (with Б. Б.); Arslan-bab; Baysungur’s Qur’an; Central Asia: 1. Mawarannahr 2. Turkistan; Chashma-yi Ayyub (with Б. Б., E. H.); Chhar Bakr (with Б. Б., E. H.); Damulla; Ghulam-ata (with Б. Б.); Ishaq-bab; Ishidj-bab; Muhammad Parsa (with Ю. П.); Shams al-a’imma
37.	Р. М. — R.M. Mukhametshin	Kazan	Apanaev’s мadrasa; Bayazitov, G.; Izh-Bubi; Muhammadiya (all with P. C., P. X.); Ibragimov, G.; Tatarstan
38.	О. Н. — O. Nabieva	Tashkent	Marsiya
39.	Х. Н. — Kh.G. Nadyrova	Kazan	Abuzar; Apanaev’s mosque; Asan-Elga; Azimov’s mosque; Bulghar; Chistopol’; East mausoleum; Galeev’s mosque; Huzaifa b. al-Yaman; Iske Tash; Jamigh; Kazylino; Kshkar; Mardjani mosque; Masqara; Migradj; Qul-Sharif (with H. X.); Ramazan; Rinat; Sennaja mosque; Small manara; Taube; Zakabannaya mosque
40.	Е. Н. — E.G. Nekrasova	Tashkent	Chashma-yi Ayyub (with Аш. М., Б. Б.); Chhar Bakr (with Аш. М., Б. Б.); Chirag-dan (with Б. Б.); Dakhma; Khazira (with Б. Б.); Khazira Chashma-yi Ayyub (with Б. Б.); Lyabi Hawz; Naqshband (with O. A., X. T.); Poi Kalan; Qyz-bibi; Sagana (with Б. Б.); Sultan-sadat (with Б. Б.); at-Tirmizi (with А. Кн.); Tug (with Б. Б.); Turk-i Djandi (with Б. Каз.)
41.	Ю. П. — Jürgen Paul	Halle/Saale	Muhammad Parsa (with Аш. М.)
42.	С. П. — S.M. Prozorov	St. Petersburg	al-‘Aiyashi; al-Andarasbani; al-Bukhari (with P. T.); al-Ishaqiya; al-Mubayyida; al-Qaffal; as-Sam‘aniya
43.	Р. Р. — R.R. Rakhimov	St. Petersburg	al-Khadir; Maktab

44.	Е. Р. — E.A. Rezvan	St. Petersburg	al-Hadjj from Russia; Qur'an in Russia
45.	Р. С. — R.R. Salikhov	Kazan	Apanaev, G.; Apanaev's madrasa (with Р. М., Р. Х.); Gabashi, H.; Izh-Bubi (with Р. М., Р. Х.); Muhammadiya (with Р. М., Р. Х.)
46.	Р. Т. — R.T. Tokhtaev	Tashkent	al-Bukhari (with С. П.)
47.	Х. Т. — H. Turayew	Bukhara	Naqshband (with О. А., Е. Н.)
48.	Т. У. — T.A. Uzdenov	St. Petersburg	Dudalany, A.; Karachai
49.	Р. У.-К. — R.A. Utyabai-Karimi	Kazan	Galiya (with М. Ф.); TsDUM (with М. В., Д. Аз.)
50.	М. Ф. — M.N. Farkhshatov	Ufa	al-Barudi; Bigiev, M.; Fakhretdinov, R.; Galiya (with Р. У.-К.); Husainiya (1); Kamali, Z.; Kargaly; Muslim clergy; Rasulev, Z.; Rasuliya; Sterlibashevo; Sterlitamak; Tukaevy; Usmaniya (with М. В.); Usmanov, Kh.; Usul-i djadid (with А. В.)
51.	А. Хаб. — A.Yu. Habutdinov	Kazan	Abyzy
52.	Р. Х. — R.R. Khairutdinov	Kazan	Apanaev's мadrasa; Izh-Bubi; Muhammadiya (all with Р. М., Р. С.)
53.	Ан. Х. — An.B. Khalidov	St. Petersburg	Barthold; The Eastern Europe; al-Mardjani; St. Petersburg; az-Zamakhshari
54.	Н. Х. — N.Kh. Khalitov	Kazan	Qul-Sharif (with Х. Н.)
55.	А. Х. — A.A. Khismatulin	St. Petersburg	al-Basira; al-Djadhba; al-'Ilm al-laduni; Kh^{w}adjagan; Kimiya-yi sa'adat; an-Nisba; at-Tasarruf
56.	Р. Ш. — R.I. Shamsutov	Kazan	Shamail
57.	А. Ш. — A.R. Shixsaidov	Makhachqala	Ahmad al-Yamani; al-Alqadari; al-Kuduki; Muhammad-Rafi'
58.	М. Ш. — Maria Szuppe	Paris	Djuibari (with Б. Б.)
59.	А. Э. — A.S. Erkinov	Tashkent	Dukchi-ishan (with Б. Б.); Nawa'i (with Б. Б.)
60.	А. Ю. — A.B. Yunusova	Ufa	Bashkiriya; Islam Madjallasy; Kurbangalievy
61.	Л. Я. — L.A. Yamayeva	Ufa	Muslim faction
62.	А. Я. — A.A. Yarlykapov	Moscow	Wahhabites of the Northern Caucasus (with В. Б.); Nogai

Список статей

(в скобках указаны номера отдельных выпусков)

Список иллюстраций и схем к статьям словаря

Иллюстрации в тексте

Иллюстрации на вкладке

Научное издание

**Ислам на территории
бывшей Российской империи**

Энциклопедический словарь

Том I

*Утверждено к печати
Санкт-Петербургским филиалом
Института востоковедения РАН*

Редактор *Л.В.Посувалюк*
Художник *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *О.В.Волкова*
Корректоры *Л.В.Халатова*, *И.И.Чернышева*
Компьютерная верстка *Н.А.Важенкова*

Подписано к печати 27.12.05
Формат $70 \times 100^{1}/_{16}$. Печать офсетная
Усл. п. л. 53,3. Усл. кр.-отт. 56,3. Уч.-изд. л. 63,6
Тираж 1500 экз. Изд. № 8208. Зак. № 2071

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 5-02-018209-5



ISBN 5-02-018420-9

